الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب

الحمد لله که درین زمان سعادت لزوم میمنت ملزوم نسخهٔ متداوله درمیان اصحاب علوم یقینی

سلم العلوم

مع حاشیه

الطاق المفهوم

بتصحیح تمام و تنقیح تمام باہتمام اقل انام محمد عبد الاحد عفی عنه الصمد در ۱۳۲۲ ہجری

در مطبع مجتبائی واقع دهلی مطبوع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانه ما اعظم شانه لا يحد ولا يتصور ولا ينتج
ولا يتغير تعالى عن الجنس والجهات جعل الكليات
والجزئيات الايمان به نعم التصديق والاعتصام
حبله التوفيق والصلوة والسلام على من بعث بالدليل

الذى فيه شفاء لكل عليل وعلى اله واصحابه الذين
هم مقتدى الدين وحجج الهداية واليقين اما بعد
فهذه رسالة فى صناعة الميزان سميتها بسلم العلوم
اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم مقدمة
العلم التصور وهو الحاضر عند المدرك والحق انه من اجلى
البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير جدا
فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم

والاقصر ساذج وهما نوعان متباينان من الادراك
ضرورة نعم لا حجر في التصور فيتعلق بكل شيء
وههنا شك مشهور وهو ان العلم والمعلوم
متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد
وقد قلتم انهما مختلفان حقيقة وحله على ما تفردت به

ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية
فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث
القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة
انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت
بوجوه الانطباع خلطا ابطيا اتحاديا كالحالة
الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية
والسمعية بالمسموعات وهكذا فتلك الحالة
تنقسم الى التصور والتصديق فهما تتفاوتان بالنوع

والنقطة العارضتين لذات واحدة المتباينين بحسب

حقيقتهما فتفكر وليس الكل من كل منهما بديهيا غير متوقف على

النظر والا فات مستغن ولا نظريا متوقفا على النظر والا لدار

فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير

متناهية فان الدور مستلزم للتسلسل او تسلسل

وهو باطل لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل

وكل عددين احدهما ازيد من الآخر فزيادة الزائد

بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه فان المبدأ لا يتصور

عليه الزيادة والاوساط منتظمة متوالية فحينئذ لو كان

المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي

وهو باطل وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود فتدبر

ولا يعلل التصور من التصديق ولا بالعكس لان المعرف

مقول والتصور وتساوي النسبة فبعض كل واحد منهما

بديهي وبعضه نظري والبسيط لا يكون كاسبا

فلا بد من ترتيب امور للاكتساب

وهو النظر والفكر وههنا شك خطبه سقراط

وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل

واما مجهول فكيف الطلب واجيب بانه معلوم

من وجه ومجهول من وجه فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم

والوجه المجهول مجهول وحله ان الوجه المجهول ليس مجهولا

مطلقا حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه الآخر

ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها هذا

وليس كل ترتيب مفيدا ولا طبعيا ومن ثمة ترى الآراء

١٠

مناقضة فلابد من قانون عاصم عن الخطأ فيه وهو

المنطق وموضوعه المعقولات من حيث الايصال

الى تصور او تصديق وما يطلب به التصور او التصديق

يسمى مطلبا وامهات المطالب اربع ما واي وهل ولم

فما لطلب التصور بحسب الاسم فتسمى شارحة او بحسب

الحقيقة فحقيقية واي لطلب المميز بالذاتيات او بالعوارض

وهل لطلب التصديق بوجود شئ في نفسه

فتسمى بسيطة او على صفة فمركبة

١١

ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق او للامر في نفسه واما

مطلب من وكم وكيف واين ومتى فهي اما ذنابات

للاي او مندرجة في هل المركبة التصور اقدمها

وضعا لتقدمها طبعا فان المجهول المطلق يمتنع عليه

الحكم قيل فيه حكم فهو كذب وحله انه معلوم بالذات

ومجهول مطلق بالعرض فالحكم وسلبه بالاعتبارين سياقي

الافادة انما تتم بالدلالة منها عقلية بعلاقة ذاتية

ومنها وضعية بجعل جاعل ومنها طبعية باحداث

طبيعة وكل منها لفظية وغير لفظية واذا كان الانسان

مدنى الطبع كثير الافتقار الى التعليم والتعلم وكانت اللفظية

الوضعية اعمها واشملها فلها الاعتبار ومن ههنا تبين

ان الالفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى هى دون الصور

الذهنية او الخارجية كما قيل فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له

من تلك الحيثية مطابقة وعلى جزئه تضمن وهو لازم لها

فى المركبات وعلى الخارج التزام ولابد من علاقة مصححة

عقلية او عرفية قيل الالتزام مهجور فى العلوم لانه عقلى

ونقض بالتضمن ويلزمهما المطابقة ولا عكس وكونه ليس

غيره ليس مما يسبق الذهن اليه انما التضمنية والالتزامية

فلا لزوم بينهما والافراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ

لانه ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب ويسمى قولا

ومؤلفا والا فمفرد وهو ان كان مرآة لتعرف الغير فقط

فاداة والحق ان الكلمات الوجودية منها فان كان

مثلاً ومعناه كون الشئ شيئاً لم يذكر بعد وتسميتها كلمات

لتصرفهم فيها ودلالتها على الزمان والآن فان دل بهيئته على زمان

فكلمة وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين

فان نحو امشي مثلاً فعل وليس بكلمة لاحتماله الصدق

والكذب بخلاف يمشي والا فهو اسم ومن خواصه الحكم عليه وقولهم

من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد فانه حكم على نفس الصوت

لا على معناه والمختص به هو هذا والاول يجري في

المهملات ايضاً وايضاً ان اتحد معناه فمع تشخصه جزئي

ويدخل فيه المضمرات واسماء الاشارات فان الوضع

فيها وان كان عاما لكن الموضوع له خاص على ما هو

التحقيق وبدونه متواطئ ان تساوت افراده في الصدق

والا فمشكك وحصروا التفاوت في الاولوية

والاولية والشدة والزيادة ولا تشكيك في الماهيات

ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها فلا تشكيك في

الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد

الفردين اشد من الآخر انه بحيث ينتزع منه العقل

١٦

بمعونة الوهم امثال الاضعف فيحمله عليها حتى ان الاوهام

العامة تذهب الى انه متألف منها فافهم وان كثر فان

وضع لكل ابتداء فمشترك والحق انه واقع حتى بين

الضدين لكن لا عموم فيه حقيقة والمرتجل قيل من

المشترك وقيل من المنقول والا فان اشتهر في الثاني

فمنقول شرعي او عرفي خاص او عام قال سيبويه الاعلام

كلها منقولات خلافا للجمهور والا فحقيقة ومجاز ولا بد

من علاقة ان كانت تشبيها فاستعارة والا فمجاز مرسل

١٧

وحصره في اربعة وعشرين نوعا ولا يشترط سماع

الجزئيات نعم يجب سماع انواعها وعلامة الحقيقة التبادر

والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل

او استعمال اللفظ في بعض المسمى كالدابة على الحمار

والنقل والمجاز اولى من الاشتراك والمجاز اولى من النقل والمجاز

بالذات انما هو في الاسم واما الفعل وشبهه المشتقات

والاداة فانما يوجد فيها بالتبعية وتكثر اللفظ مع اتحاد

المعنى مرادفة وذلك واقع لتكثر الوسائل والتوسع في محال البدائع

ولا يجب فيه قيام كل مقام آخر وان كانا من لغة فان صحة الضم
من العوارض يقال صلى عليه ولا دعا عليه هل بين المفرد
والمركب ترادف اختلف فيه والمركب ان صح السكوت عليه فتام
خبر وقضية ان قصد به الحكاية عن الواقع ومن ثم يوصف
بالصدق والكذب بالضرورة فقول القائل كلامي هذا كاذب
ليس بخبر لان الحكاية عن نفسه غير معقول والحق انه بجميع
اجزائه ماخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة اجمالا فهي
المحكي عنها ومن حيث تعلق الايقاع بها ملحوظة تفصيلا فهي الحكاية

فانحل الاشكال بجميع تقاريره ونظير ذلك قولنا كل
حمد لله فانه حمد من جملة كل حمد فالحكاية محكي عنها
فتامل فانه جذر اصم والا فانشاء منه امر ونهي وتمني وترجي
واستفهام وغير ذلك وان لم يصح فناقص منه تقييدي
وامتزاجي وغيره فصل المفهوم ان جوز العقل تكثره من
حيث تصوره فكلي ممتنع كالكليات الفرضية اولا كالواجب والممكن
والا فجزئي فمحسوس الطفل في مبدأ الولادة وشبح ضعيف
البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات لا نشأ

٢٠

منها لا يجوّز العقل تكثّرها على سبيل الاجتماع وهو المراد ههنا

وههنا اشكال مشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة

الحاصلة منه فى اذهان طائفة متصوّرة كلها متصادقة

فان المحققين على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا

باشباحها وامثالها فتلك الصورة تكثّرت ومن ههنا يستبين كون

الجزئى الحقيقى محمولاً وهو محال ولا يجاب بان المراد من صدقها

على كثيرين انها ظلال لها ومنتزع عنها واللازم ههنا ان

لها ظلالاً متعددة لا انها ظلال متعددة والمطلوب هو الثانى

٢١

لان التصادق يصحح الانتزاع والظلية ايضا

فان الاتحاد من الطرفين بل الجواب ان المراد

تكثّر المفهوم بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من

زيد باعتبار الاذهان يستحيل ان تتكثّر

فى الخارج بل كلها هوية زيد واما

الكليات الفرضية والمعقولات الثانية فلعدم

اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد

تصورها عن تجويز تكثرها فى الخارج حتى قيل

ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة
كليات هذا الكلية والجزئية صفة المعلوم
وقيل صفة العلم والجزئي لا يكون كاسبا
ولا مكتسبا وقد يقال لكل مندرج
تحت كلي آخر ويختص بالاضافي كالاول
بالحقيقي - الكليان ان تصادقا كليا
فمتساويان والا فان افترقا فان كان كليا
فمتباينان وان كان جزئيا فاما

من الجانبين فاعم واخص من وجه او من
جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا
واعلم ان نقيض كل شئ رفعه فنقيضا
المتساويين متساويان والا فافتراقا في الصدق
فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر
هذا خلف وههنا شك قوي وهو
ان نقيض التصادق رفعه لا صدق
التفارق وربما يكون نقيض

المتساويين مما لا فرق له في نفس الامر كنقائض
المفهومات الشاملة فيصدق الاول دون
الثاني وما قيل ان صدق السلب على شئ
لا يقتضي وجوده وحينئذ رفع التصادق
يستلزم التفارق فبعد تسليمه انما يتم اذا
كان تلك المفهومات وجودية كالشئ والممكن
واما اذا كانت سلبية كلا شريك الباري
ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك فيه

فلا جواب الا بتخصيص الدعوى بغير نقائض
تلك المفهومات هذا ونقيض الاعم
والاخص مطلقا بالعكس فان انتفاء العام
ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى
العموم وشكك بان لا اجتماع النقيضين اعم
من الانسان مع ان بين نقيضيهما تباينا وايضا
الممكن العام عام من الممكن الخاص فكل لا
ممكن عام لا ممكن خاص وكل لا ممكن خاص اما

واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لا ممكن
عام ممكن عام والجواب ما مر من التخصيص
وبين نقيضي الاعم والاخص من وجه
تباين جزئي كالمتباينين وهو التفارق
في الجملة لان بين العينين تفارقا فحيث
يصدق عين احدهما يصدق نقيض الآخر
وهو قد يتحقق في ضمن التباين الكلي كاللاحجر
واللاحيوان والانسان واللاناطق وقد

التطابق المفهوم

يتحقق في ضمن العموم من وجه كالابيض
والانسان والحجر والحيوان وههنا سؤال
وجواب على طبق ما مر ثم الكلي اما عين
حقيقة الافراد او داخل فيها تمام المشترك
بينها وبين نوع آخر اولا ويقال لها ذاتيات
وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل او
خارج يختص بحقيقة او لا ويقال لهما
عرضيات والجمهور على ان العرض غير العرضي

يكون مغايرا للبسيط ١٢ التطابق المفهوم

وغير المحل حقيقة قال بعض الافاضل طبيعه
العرض لابشرط شئ عرضى وبشرط شئ
المحل وبشرط لاشئ العرض المقابل للجوهر
ولذا صح النسوة اربع والماء ذراع ومن ثم
قال ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على
الموصوف لا عاما ولا خاصا بل معناه هو
القدر الناعت وحده هذا هو الحق
ويؤيده ما قال ابن سينا وجود الاعراض

في انفسها هو وجودها لمحالها فالكليات
خمس الاول الجنس وهو كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان كان
جوابا عن الماهية وجميع المشاركات
فقريب والا فبعيد وههنا مباحث الاول
ان ما هو سوال عن تمام الماهية المختصة
ان اقتصر فيه على امر واحد فيجاب بالنوع او
الحد التام وعن تمام الماهية المشتركة

ان جمع بين امور فيجاب بالنوع ان كانت
متفقة الحقيقة وبالجنس ان كانت مختلفها
ومن ههنا يقدح عدم امكان جنسين في مرتبة
واحدة لماهية واحدة الثاني وجود الجنس
هو وجود النوع ذهنا وخارجا فهو محمول
عليه فيهما ومنشأ ذلك ان الجنس ليس له
تحصل قبل النوع وان كانت قبلية
لا بالزمان فان اللون مثلا اذا اخطرناه

بالبال فلا يقنع تحصل شئ متقرر بالفعل بل
يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل
واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصل
معناها بل تحصل الاشارة الثالث
ما الفرق بين الجنس والمادة فانه يقال الجسم
مثلا انه جنس للانسان فهو محمول وانه مادة
له فهو مستحيل الحمل عليه فنقول الجسم الماخوذ
بشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ

بشرط الزيادة نوع والماخوذ لابشرط شئ
بل كيف كان ولو مع الف معنى مقوم داخل
في جملة تحصل معناه جنس فهو مجهول
بعد لا يدرى انه على اى صورة محمول
على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة
كانت او الفا وهذا عام فيما ذاته مركب
وما ذاته بسيط لكن في المركب تحصيل
معنى الجنس عسير ودقيق في البسيط تنقيح

المادة متعسر ومشكل فان ابهام المتعين
وتعيين المبهم امر عظيم وهذا هو الفرق بين
الفصل والصورة ومن ههنا تسمعهم يقولون
ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ
من الصورة والرابع قالوا ان الكلي جنس
الخمسة فهو اعم واخص من الجنس معا
وحله ان كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية
الكلي باعتبار العرض واعتبار الذات

34

غير اعتبار العرض وبتفاوت الاعتبار يتفاوت
الاحكام ومن ههنا تبين جواب ما قيل ان
الكلى فرد من نفسه فهو غيره وسلب الشئ
عن نفسه محال نعم يلزم ان يكون حقيقة الشئ
عينا له وخارجا عنه لكن لما كان باعتبارين
فلا محذور وفيه ومن ثم قيل لولا الاعتبارات لبطلت
الحكمة والخامس قيل ان كان موجودا فهو متشخص
فكيف مقوليته على كثيرين والا

35

فكيف يكون مقوما للجزئيات الموجودة وحله
ان كل موجود معروض التشخص مسلم وذلك دليل
التقسيم والاشتراك ودخول التشخص فى كل موجود
ممنوع الثانى النوع وهو المقول على المتفقة
الحقيقة فى جواب ما هو كل حقيقة بالنسبة الى
حصصها نوع وقد يقال على الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو
قولا اوليا والاول الحقيقى والثانى

٣٦

الاضافى وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقا
وهو كالجنس اما مفرد او مترتب اخص الكل
السافل واعم الكل العالى والاخص
الاعم المتوسط لان الجنسية باعتبار
العموم والنوعية باعتبار الخصوص يسمى
النوع السافل نوع الانواع والجنس العالى
جنس الاجناس

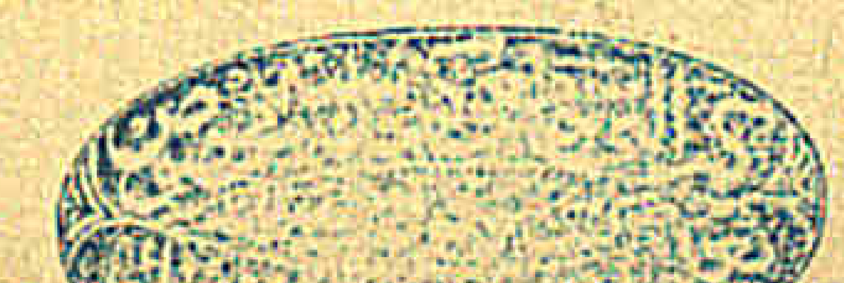
الثالث الفصل

وهو المقول فى جواب اى شئ هو فى جوهره

٣٧

وما الجنس له كالوجود فصل له فان
ميزه عن مشاركات الجنس القريب فهو
قريب او البعيد فبعيد وله نسبة الى النوع
بالتقويم فيسمى مقوما وكل مقوم للعالى
مقوم للسافل ولا عكس والى الجنس بالتقسيم
فيسمى مقسما وكل مقسم للسافل مقسم
للعالى ولا عكس قال الحكماء الجنس امر
مبهم لا يتحصل الا بالفصل فهو علة له

فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل ولا يكون
لشئ واحد فصلان قريبان ولا يقوم الا نوعا
واحدا ولا يقارن الا جنسا واحدا فی مرتبة
واحدة وفصل الجوهر جوهر خلافا
للاشراقية وههنا شك من وجهين الاول
ما اورد فی الشفاء وهو ان کل فصل معنی من
المعانی فاما اعم المحمولات او تحته والاول
باطل فهو منفصل عن المشارکات بفصل فاذن



لكل فصل فصل ويتسلسل وحله لا نسلم
انفصال کل مفهوم بالفصل وانما يجب لو
كان ذلك العام مقوما له والثانی ما سنح لی وهو
ان الكلی كما يصدق علی واحد من
افراده يصدق علی كثيرين من افراده بصدق
واحد فمجموع الانسان والفرس حيوان فله فصلان
قريبان لا يقال يلزم صدق العلة علی المعلول
المركب لانه مجموع المادية والصورية وهو محال

لان الاستحالة ممنوع فانه معلول واحد وعلة
كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة
المعلولية حقيقة لا يقال فمجموع شريكي الباري
شريك الباري فبعض شريك الباري مركب
وكل مركب ممكن مع ان كل شريك الباري
ممتنع لان امكان كل مركب ممنوع فان افتقار
الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي لا يضر
الامتناع في نفسه كلام الا ترى انه يستلزم المحال بالذات

فلا يكون ممكنا فتدبر وحله ان وجود
اثنين يستلزم وجود ثالث وهو المجموع
وذلك واحد لا يقال على هذا يلزم من
تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه
بضم الثالث يتحقق الرابع وهكذا لانا نقول
الرابع امر اعتباري فانه حاصل باعتبار
شئ واحد مرتين والتسلسل في
الاعتباريات منقطع بانقطاعه فافهم

والرابع الخاصة وهو الخارج المقول
على ما تحت حقيقة واحدة نوعية او
جنسية شاملة ان عمت الافراد والا فغير
شاملة والخامس العرض العام وهو
الخارج المقول على حقائق مختلفة وكل
منهما ان امتنع انفكاكه عن المعروض
فلازم والا فمفارق يزول بسرعة او بطوء
او لا ثم اللازم اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية

مطلقا العلة او ضرورة يسمى لازم الماهية
او بالنظر الى احد الوجودين خارجي او ذهني
ويسمى الثاني معقولا ثانيا والكل وام لا يخلو
عن لزوم سببي هل لطلق الوجود دخل ضروري
في لوازم الماهية والحق لا فان الضرورة
لا تعلل حتى يجب وجود العلة اولا كوجود
الواجب تعالى على مذهب المتكلمين وايضا
اللازم اما بين وهو الذي يلزم تصوره من

تصور الملزوم وقد يقال البين على الذي
يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو اعم
من الاول وغير بين بخلافه فالنسبة بالعكس
وكل منهما موجود بالضرورة وههنا شك
وهو ان اللزوم لازم والا ينهدم اصل
الملازمة فيتسلسل اللزومات وحله ان
اللزوم من المعاني الاعتبارية الانتزاعية التي
ليس لها تحقق الا في الذهن بعد اعتباره فينقطع



بانقطاع الاعتبار نعم منشاها و منبعها محقق
وذلك هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات
متناهية او غير متناهية مرتبة او غير مرتبة
فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق
لعدم الموضوع فتدبر خاتمة مفهوم الكلي
يسمى كليا منطقيا ومعروض ذلك المفهوم
يسمى كليا طبيعيا والمجموع من العارض والمعروض
يسمى كليا عقليا وكذا الكليات الخمس منها

منطقي وطبعي وعقلي ثم الطبعي له اعتبارات
ثلثة بشرط لا شئ ويسمى مجردة وبشرط شئ ويسمى
مخلوطة ولا بشرط شئ ويسمى مطلقة وهي من
حيث هي ليست موجودة ولا معدومة ولا شئ
من العوارض ففي هذه المرتبة ارتفع النقيضان
ثم الطبعي اعم باعتبار من المطلقة فلا يلزم
تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اعلم ان المنطقي
من المعقولات الثانية ومن ثم لم يذهب

احد الى وجوده في الخارج واذا لم يكن المنطقي
موجودا لم يكن العقلي موجودا اما الطبعي
اختلف فيه فمذهب المحققين ومنهم الرئيس
انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد
فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان وهو عارض
لهما من حيث الوحدة ومن ذهب منهم الى
عدمية التعين قال بمحسوسيته ايضا في الجملة
وهو الحق وذهب شرذمة قليلة من

المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية

البسيطة والكليات منتزعات عقلية

وليت شعري اذا كان زيد مثلاً بسيطا

من كل وجه ولوحظ اليه من حيث هو هو

من غير نظر الى مشاركات ومتباينات حتى

عن الوجود والعدم كيف يتصور منه انتزاع

صور متغايرة فلا بد لهم من القول بان

للبسيط الحقيقي في مرتبة تقومه وتحصله

صورتين متغايرتين مطابقتين له وهو

قول بالمتنافيين هذا في المخلوطة

والمطلقة واما المجردة فلم يذهب احد

الى وجودها في الخارج الا افلاطون

وهي المثل الافلاطونية وهذا مما يشنع

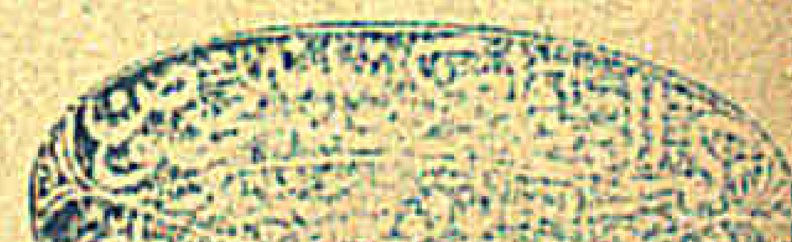
به عليه هل توجد في الذهن قيل لا وقيل

نعم وهو الحق فانه لا حجر في التصورات

فصل معرّف الشيء ما يحمل عليه تصويرا

٥٠

تحصيلا او تفسيرا والثاني اللفظي والاول
الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة
فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا
فبحسب الاسم ولا بد ان يكون المعرف اجلى فلا يصح
بالمساوي معرفة وبالاخفى وان يكون مساويا
فيجب الاطراد والانعكاس فلا يصح بالاعم
والاخص والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة
المختصة والحق جوازه بالاعم وهو حد ان



٥١

كان المميز ذاتيا والا فهو رسم تام ان اشتمل
على الجنس القريب والا فناقص فالحد
التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين
وهو الموصل الى الكنه ويستحسن تقديم الجنس
ويجب تقييد احدهما بالآخر وهو لا يقبل
الزيادة والنقصان والبسيط لا يحد وقد يحد به
والمركب يحد ويحد به وقد لا يحد والتحديد
الحقيقي عسير فان الجنس مشتبه بالعرض

العام والفصل بالخاصة والفرق من
الغوامض ثم ههنا مباحث الاول ان
الجنس وان كان مبهما لكن الذهن قد يخلق
له من حيث التعقل وجودا مفردا واضاف
اليه زيادة لا على انه معنى خارج لاحق به
بل قيد له لاجل تحصيله وتعيينه متضمنا فيه
فاذا صار محصلا لم يكن شيئا اخر فان التحصيل
ليس بغيره بل يحققه فاذا نظرت الى

الحد وجدته مؤلفا من عدة معان
كل منها كالدرر المنثورة غير الاخر بنحو
من الاعتبار فهناك كثرة بالفعل فلا يحمل
احدهما على الاخر ولا على المجموع وليس
معنى الحد بهذا الاعتبار معنى المحدود
المعقول لكن اذا لوحظ الى ابهام احدهما
فقيد بالاخر متضمنا فيه ووصف توصيفا
لاجل التحصيل والتقويم كان شيئا اخر

مؤديا الى الصورة الوحدانية التي للمحدود
وكاسبا لها مثلا الحيوان الناطق في
تحديد الانسان يفهم منه الشئ الواحد
هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان
بعينه الناطق كما ان العقد الحملي يفيد
الصورة الاتحادية التي للموضوع مع المحمول
في الخارج الا ان هناك تركيبا خبريا
ففيه حكم وههنا تركيب تقييدي يفيد

تصور الاتحاد فقط فمجموع التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى
التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا
وهو المحدود فاندفع شك الرازي
ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع
اجزائها وهو نفسها فالتعريف تحصيل
الحاصل او بالعوارض ولا علم بالحقيقة
الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه

فالاقسام بأسرها باطلة ومن ههنا ذهب الى
بداهة التصورات كلها الثاني التعريف
اللفظي من المطالب التصورية فانه
جواب ما هو وكل ما هو جواب ما هو
فهو تصور الا ترى اذا قلنا الغضنفر
موجود فقال المخاطب ما الغضنفر
ففسرناه بالاسد فليس هناك حكم
نعم بيان موضوعية اللفظ في جواب

هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي
يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة فمن
قال انه من المطالب التصديقية لم يفرق
بينه وبين البحث اللفظي اللغوي الثالث
ان مثل المعرف كمثل نقاش ينقش شبحا
في اللوح فالتعريف تصوير بحت لاحكم فيه
فلا يتوجه عليه شئ من المنوع نعم
هناك احكام ضمنية مثل دعوى

58

الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس
الى غير ذلك فيجوز منع تلك الاحكام
لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات
لا يجوز فكانه شريعة نسخت قبل العمل
بها نعم ينقض بابطال الطرد والعكس مثلا

59

والمعارضة انما تتصور في الحدود
الحقيقية اذ حقيقة الشئ لا يكون
الا واحدا بخلاف الرسوم الرابع
اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل
اصلا والايجاز تحقق قضية احادية
ومن ههنا قالوا المفرد اذا عرف
بمركب تعريفا لفظيا لم يكن
التفصيل المستفاد من ذلك المركب

مقصود اقال الشيخ الاسماء والكلم فى الالفاظ
المفردة نظير المعقولات المفردة التى
لاتفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق
ولا كذب بل لايفيد المعنى والالزم
الدور وانما منه الاحضار فقط
فلا يصح التعريف به الا لفظيا

التصديقات

جمع تصديق

الحكم منه اجمالى وهو انكشاف الاتحاد بين
الامرين دفعة واحدة ومنه تفصيلى وهو
المنطقى الذى يستدعى صورا متعددة
مفصلة والنسبة انما تدخل فى متعلق الحكم
بالتبعية لانها من المعانى الحرفية التى لاتلاحظ
بالاستقلال انما هى مراة لملاحظة

حال الطرفين بل انما يتعلق الحكم حقيقة
بمفاد الهيئة التركيبية وهو الاتحاد مثلاً
فتدبر ثم القضية يتم بامور ثلثة ثالثها
نسبة اخبارية حاكية ومن ههنا
يستبين ان الظن اذعان بسيط والاصل
اجزاء القضية هناك اربعة والمتاخرون
زعموا ان الشك متعلق بالنسبة التقيدية
وهي مورد الحكم ويسمونها النسبة بين بين

واما الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع فلا يتعلق
به الا التصديق وعجبي قولهم اما فهموا ان
التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع
فالمدرك في الصورتين واحد والتفاوت
في الادراك بانه اذعاني او ترددي فقول
القدماء هو الحق وههنا شك وهو
ان المعلومات الثلثة التي هي جميع
اجزاء القضية متحققة في صورة الشك

٦٤

مع انها غير متحققة على ما هو المشهور وقيل
في حله ان القضية بالنسبة الى تلك
المعلومات كل بالعرض فلا يلزم تحققه
كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق
اقول فيجب ان يعتبر امر اخر بعد الوقوع
وليس الا ادراكه وذلك خارج اجماعا
واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح
للمجعولية الذاتية وهو محال

٦٥

والافادة مقدم على الايقاع والقضية ليست
منتظرة التحصيل بعدها فاعتبار تعلق الايقاع
بالوقوع مما لا دخل له في تحصيل هذه
القضية فالحق ان قولنا زيد هو قائم
قضية على كل تقدير فانه يفيد معنى محتملا
للصدق والكذب ففي الشك انما التردد
في مطابقة الحكاية لا في اصل
الحكاية واحتمالها نعم القضايا

المعتبرة فی العلوم هی التی تعلق بها
الاذعان اذ لا کمال فی تحصیل الشک هذا
وان کان مما لم یقرع سمعک لکنه هو
التحقیق ثم اذا کانت الاجزاء ثلثة فحقها ان
یدل علیها بثلث عبارات فالدال علی
النسبة یسمی رابطة ولغة العرب ربما
حذفت الرابطة اکتفاء بعلامات اعرابیة
دالة علیها دلالة التزامیة فیسمی القضیة

ثنائیة وربما ذکرت فتسمی ثلاثیة
فالمذکور وان کان اداة لکنه ربما کان
فی قالب الاسم کهو ویسمی رابطة غیر زمانیة
واستن فی الیونانیة واست فی الفارسیة
منها وربما کان فی قالب الکلمة ککان
ویسمی رابطة زمانیة والقضیة ان حکم
فیها بثبوت شیء لشیء او نفیه عنه فحملیة
والا فشرطیة ویسمی المحکوم علیه موضوعا

ومقدما والمحكوم به محمولا وتاليا اعلم
ان مذهب المنطقيين ان الحكم في الشرطية
بين المقدم والتالي ومذهب اهل العربية
انه في الجزاء والشرط قيد للمسند بمنزلة
الحال او الظرف كذا في المفتاح قال السيد
الاول هو الحق للقطع بصدق الشرطية
مع كذب التالي في الواقع كقولنا ان كان
زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر

هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد قال
العلامة الدواني كذب التالي في جميع الاوقات
الواقعية لا يلزم منه كذبه في الاوقات
التقديرية فالناهقية في جميع الاوقات
قدر فيها حمارية زيد ثابتة له وان كانت
بحسب الاوقات الواقعية مسلوبة عنه
الا ترى زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء

القيام في الواقع وما ذكر من الاستلزام فمسلم
لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف فانه
الماخوذ على وجه اعم مما في نفس الامر
غاية ما يقال ان العبارة غير موضوعة لتادية
ذلك المعنى مطابقة ولا ضير فيه ومثل ذلك
يحل شبهة معدوم النظير اقول انهم ومنهم
المحقق الدواني جوزوا استلزام شئ لنقيضه
وللنقيضين بناء على جواز استلزام محال محالا

وتشبثوا بذلك في مواضع عديدة منها في جواب
المغالطة العامة الورود المشهورة من ان
المدعى ثابت والا فنقيضه ثابت وكلما كان
نقيضه ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا
فكلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الاشياء
ثابتا وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يكن
شئ من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا هذا
خلف وبعد تمهيد ذلك نقول لو كان الشرط

قيد للسند في الجزاء لزم اجتماع النقيضين
فيما اذا كان المقدم ملزوما لهما فان قولنا
زيد قائم في وقت عدم ثبوت شئ من
الاشياء يناقض قولنا زيد ليس بقائم في
ذلك الوقت وذلك بديهي اما اذا كان الحكم
في الشرطية بالاتصال بين النسبتين
فلا يلزم ذلك فان نقيض الاتصال رفعه لا وجود
اتصال اخرى اتصال كان فمذهب المنطقيين هو الحق

فصل الموضوع ان كان جزئيا فالقضية
شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان
حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند
القدماء وان حكم عليه بشرط الوحدة
الذهنية فطبعية وان حكم فيها على افراده
فان بين فيها كمية الافراد فمحصورة
ومسورة وما به البيان يسمى سورا وقد يذكر
السور في جانب المحمول فيسمى القضية منحرفة

وان لم تبين فمهملة عند المتاخرين ومن
ثم قالوا انها تلازم الجزئية اعلم ان
مذهب اهل التحقيق ان الحكم في المحصورة
على نفس الحقيقة لانها الحاصلة في الذهن
حقيقة والجزئيات معلومة بالعرض فليست
محكوما عليها الا كذلك وربما يتراءى انه
لو كان كذلك لاقتضى الايجاب وجود الحقيقة
حقيقة فان المثبت له هو المحكوم عليه حقيقة

مع انها قد تكون عدمية بل سلبية فالحق
ان الافراد وان كانت معلومة بالوجه لكنها
محكوم عليها حقيقة الا ترى الى الوضع العام
والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه هو
الموضوع له حقيقة فالجواب ان مفاد
الايجاب مطلقا هو الثبوت مطلقا فكل حكم
ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة اما انه لما ذا
اولا وبالذات للطبيعة او للفرد فمفهوم زائد

على الحقيقة فاصول المحصورات اربع الموجبة
الكلية وسورها كل ولام الاستغراق والموجبة
الجزئية وسورها بعض وواحد والسالبة
الكلية وسورها لا شيء ولا واحد فوقوع
النكرة تحت النفي والسالبة الجزئية وسورها
ليس كل وليس بعض وبعض ليس وفي كل لغة
سور يخصها تبصرة قد جرت عادتهم
بانهم يعبرون عن الموضوع بج

وعن المحمول بب والاشهر التلفظ بهما
اسما مركبا كالمقطعات القرانية ويدل
على ذلك انهم يعبرون بالجيم والجيمية
والباء والبائية وبالجملة اذا ارادوا
التعبير عن الموجبة الكلية مثلا اجراء
للاحكام جردوها عن المواد دفعا
لتوهم الانحصار وقالوا كل ج ب
فهنا اربعة امور فلنحقق احكامها في

مباحث الاول ان الكل بمعنى الكلي مثل
كل انسان نوع وبمعنى الكل المجموعي نحو كل
الانسان لا يسعه هذه الدار وبمعنى الكل
الافرادي والفرق بين المفهومات الثلثة
ظاهر والمعتبر في القياسات والعلوم هو
المعنى الثالث والمشتمل عليه هي المحصورة
اما الاولى فطبعية والثانية شخصية او مهملة
والتي اشتملت على البعض المجموعي فمهملة

الثاني ان ج لا نعني به ما حقيقته ج ولا ما هو
موصوف به بل اعم منهما وهو ما يصدق
عليه ج من الافراد وتلك الافراد قد
تكون حقيقية كالافراد الشخصية والنوعية
وقد تكون اعتبارية كالحيوان الجنس فانه
اخص من مطلق الحيوان الا ان المتعارف
في الاعتبار القسم الاول ثم الفارابي اعتبر
صدق عنوان الموضوع على ذاته بالامكان

حتى يدخل في كل اسود الرومي والشيخ
لما وجده مخالفا للعرف واللغة اعتبر
صدقه عليها بالفعل في الوجود الخارجي او
في الفرض الذهني بمعنى ان العقل يعتبر
اتصافها بان وجودها بالفعل في نفس الامر
يكون كذا سواء وجد او لم يوجد فالذات
الخالية عن السواد دائما لا تدخل في
كل اسود على راي الشيخ ومن قال

بدخولها على رايه فقد غلط من قلة تدبره
في بعض عباراته نعم الذوات المعدومة
التي هي اسود بالفعل بعد الوجود
داخلة فيه الثالث الحمل اتحاد المتغايرين
في نحو من التعقل بحسب نحو اخر من الوجود
اتحادا بالذات او بالعرض وهو اما ان يعني
به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى
الحمل الاولي وقد يكون نظريا ايضا وتقتصر

فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل
الشائع المتعارف وهو المعتبر في العلوم
وينقسم بحسب كون المحمول ذاتيا او عرضيا
الى الحمل بالذات او بالعرض وقد ينقسم بان
نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة في
او ذو او له فهو الحمل بالاشتقاق او
بلا واسطة وهو المقول بعلى فهو الحمل
بالمواطاة والاشبه ان اطلاق الحمل

عليهما بالاشتراك اعلم ان كل مفهوم يحمل
على نفسه بالحمل الاولي ومن ههنا تسمعان
سلب الشيء عن نفسه محال ثم طائفة من
المفهومات تحمل على نفسها حملا شائعا كالمفهوم
والممكن العام ونحوهما وطائفة لا تحمل على
نفسها بذلك الحمل بل يحمل عليها نقائضها
كالجزئي واللامفهوم ومن ههنا اعتبر في
التناقض اتحاد نحو الحمل فوق الوحدات

الثاني الذاتيات وههنا شك مشهور وهو
ان الحمل محال لان مفهوم ج عين مفهوم
ب او غيره والعينية تنافي المغايرة
والمغايرة تنافي الاتحاد وحله ان
التغاير من وجه لا ينافي الاتحاد من وجه
اخر نعم يجب ان يوخذ المحمول لا بشرط
شئ حتى يتصور فيه امران والمعتبر في الحمل
المتعارف صدق مفهوم المحمول على

الموضوع بان يكون ذاتيا او وصفا قائما به
او منتزعا عنه بلا اضافة او اضافة فثبوت
زوجية الخمسة لا يستلزم قولنا الخمسة
زوج الرابع وفيه نكات الاولى
ثبوت شئ لشئ في ظرف فرع فعلية ما ثبت
له ومستلزم لثبوته في ذلك الظرف فمنه
ما ثبت لامر فهي محقق وهي الذهنية او
مقدر وهي الحقيقية الذهنية او امر خارج

محقق وهي الخارجية او مقدر وهي

الحقيقية الخارجية او مطلقا وهي الحقيقية على

الاطلاق كالقضايا الهندسية والحسابية

واما السلب فلا يستدعي وجود الموضوع بل

قد يصدق بانتفائه نعم تحقق مفهوم السالبة

في الذهن لا يكون الا بوجوده فيه حال الحكم

فقط الثاني المحال من حيث هو محال ليس

له صورة في العقل فهو معدوم ذهنا

وخارجا ومن ههنا تبين ان كل موجود في

الذهن حقيقته موجود في نفس الامر

فلا يحكم عليه ايجابا بالامتناع وسلبا بالوجود

مثلا الا على امر كلي اذا كان من الممكنات

تصوره وكل محكوم عليه بالتحقيق هي الطبيعة

المتصورة وكل متصور ثابت فلا يصح عليه الحكم

من حيث هو بالامتناع وما يحذو حذوه

نعم اذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه وبعضها

يصح عليه الحكم بالامتناع مثلا فالامتناع ثابت
للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد
وحينئذ لا اشكال بالقضايا التي محمولاتها
منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع و
اجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق
يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل
الموجود المطلق واما الذين قالوا ان الحكم
على الافراد حقيقة فمنهم من قال

انها سوالب ولا ريب انه تحكم ومنهم
من قال انها وان كانت موجبات لكنها
لا تقتضي التصور الموضوع حال الحكم كما
في السوالب من غير فرق ولا يخفى انه
يصادم البديهة ومنهم من قال ان
الحكم على الافراد الفرضية المقدرة الوجود
كانه قال مثلا ما يتصور بعنوان شريك
الباري ويفرض صدقه عليه ممتنع

فی نفس الامر ولا یذهب علیك انه یلزم ان
یکون ثبوت الصفة ازید من ثبوت
الموصوف فان الامتناع متحقق فی نفس الامر
بخلاف الافراد فتدبر الثالثة الاتصاف
الانضمامی یستدعی تحقق الحاشیتین فی
ظرف الاتصاف بخلاف الانتزاعی بل
یستدعی ثبوت الموصوف فقط فمطلق
الاتصاف لا یستدعی ثبوت الصفة فی ظرفه واما مطلق

الثبوت فضروری فان ما لا یکون موجودا
فی نفسه یستحیل ان یکون موجود الشیء و
الاتصاف لیس متحققا فی الخارج حتی یلزم
تحقق الصفة فیه لانه نسبة وکل نسبة تحققها
فرع تحقق المنتسبین بل هو متحقق فی الذهن
وان کان فی الانضمامی الخارجی الموصوف
متحدا مع الصفة فی الاعیان کالجسم والابیض
وفی الانتزاعی الخارجی بحسب الاعیان کالسماء

والفوقية الرابعة المتاخرون اخترعوا قضية
سموها سالبة المحمول وفرقوا بان في السالبة
يتصور الطرفان ويحكم بالسلب وفي
سالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب
على الموضوع وحكموا بان صدق الايجاب
فيها لا يستدعي الوجود كالسلب بل السلب
يستدعيه كالايجاب وقد يجعلت حاكمة
بان الربط الايجابي مطلقا يقتضي الوجود

ومن ثم قيل الحق انها قضية ذهنية وجميع
المفهومات التصورية موجودة في نفس
الامر تحقيقا او تقديرا فبينها وبين
السالبة تلازم بحسب الصدق وفيه ما فيه
واذا حققت الايجاب الكلي فقس عليه
سائر المحصورات ثم قد يجعل حرف السلب
جزءا من طرف فسميت معدولة وهي
معدولة الموضوع او معدولة المحمول او

معدولة الطرفين والا فمحصلة وزيد اعمى
معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة وقد
يخص اسم الموجبة بالمحصلة والسالبة بالبسيطة
وهى اعم من الموجبة المعدولة المحمول ويتأخر
فيها الرابطة عن لفظ السلب لفظا او تقديرا
وفى الموجبة السالبة المحمول رابطتان
والسلب بينهما كل نسبة فى نفس الامر اما
واجبة او ممتنعة او ممكنة وتلك الكيفيات

المواد والدال عليها الجهة وما اشتملت عليها
تسمى موجهة ورباعية بسيطة ان كانت حقيقتها
ايجابا فقط او سلبا فقط ومركبة ان كانت
ملتئمة منهما والعبرة فى التسمية للجزء الاول
والا فمطلقة ومهملة من حيث الجهة وهى
ان وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت
والتحقيق ان المواد الحكمية هى الجهات
المنطقية وقيل انها غيرها والا لكانت لوازم

الماهية واجبة لذاتها والجواب انه فرق
بين وجوب الوجود في نفسه وبين وجوب
الثبوت لغيره الاول محال غير لازم والثاني
لازم غير محال هذا على رأي القدماء
واما على مذهب المحدثين فالمادة عبارة
عن كل كيفية كانت للنسبة كدوام وتوقيت
اوغير ذلك ومن ثم كانت الموجهات
غير متناهية فهي ان حكم فيها باستحالة

انفكاك النسبة مطلقا فضرورية مطلقة او
ما دام الوصف فمشروطة عامة او في وقت
معين فوقتية مطلقة او غير معين فمنتشرة
مطلقة او بعدم انفكاكها مطلقا فدائمة
مطلقة او ما دام الوصف فعرفية عامة
او بفعليتها فمطلقة عامة او بعدم استحالتها
فممكنة عامة او بعدم استحالة الطرفين
فممكنة خاصة ولا فرق بين الايجاب والسلب

فيها الاتى اللفظ وقد اعتبر تقييد العامتين
والوقتيتين المطلقتين باللادوام الذاتى
فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة
والوقتية والمنتشرة وتقييد المطلقة
العامة باللاضرورة واللادوام الذاتيين
فتسمى الوجودية اللاضرورية والوجودية
اللادائمة وهى المطلقة الاسكندرية
تكملة فيها مباحث الاول اشتهر

تعريف الضرورية المطلقة بانها التى تحكم
فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او
سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة وفيه شك
من وجهين الاول انه اذا كان المحمول
هو الموجود لزم عدم منافات الضرورة
للامكان الخاص واجيب بالفرق بين
الضرورة فى زمان الوجود وبينها بشرطه
واورد انه يلزم حصرها فى الازلية

التي تحكم فيها بضرورة النسبة ازلاً وابداً
فلا تكون اعم لانه لما لم يجب وجود الموضوع
لم يجب له شئ في وقت وجوده ونوقض
بثبوت الذاتيات فانه ضروري للذات
دائما لا بشرط الوجود والا لكانت حيوانية
الانسان مجعولة فافهم الثاني السلب ما دام
الوجود لا يصدق بدونه فلا يكون
السالبة اعم ويلزم ان لا يصدق لا شئ

من العنقاء بانسان بالضرورة واجيب
بان ما دام ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب
وحينئذ يجوز صدقها بانتفاء الموضوع وبانتفاء
المحمول اما في جميع الاوقات او بعضها بخلاف
لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة وفيه انه
يلزم ان لا ينافي الامكان فان كل قمر منخسف
بالفعل فيصدق بالامكان ويبطل ما قالوا
ان السالبة الضرورية الازلية والمطلقة

متنافيان فان سلب الاعم اخص من سلب
الاخص وبالجملة يلزم مفاسد عظيمة لا تخفى على
المتدرب وغاية ما يجاب به ان الوجود اعم من
المحقق والمقدر وفيه ما فيه الثاني المشهور في
تعريف الدائمة المطلقة ما حكم فيها بدوام النسبة ما دام
ذات الموضوع موجودة وههنا شك وهو انه يلزم
لا يفارق الدوام الذاتي الاطلاق العام في قضية محمولها
الوجود فلا يكون بينهما تناقض قيل في حله

المتبادر من التعريف ان يكون المحمول مغائرا
للوجود فليس هناك دوام ذاتي اقول العقل
الفعال ليس بموجود بالفعل كاذب فيلزم
صدق نقيضه وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود
الثالث المشروطة العامة تارة توخذ بمعنى ضرورة
النسبة بشرط الوصف العنواني واخرى بمعنى ضرورتها في جميع
اوقات الوصف ففي الاولى يجب ان يكون للوصف مدخل
في الضرورة بخلاف الثانية وبينهما عموم من وجه

الرابع ذهب قوم الى ان الممكنة العامة
ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم
فليست موجهة وذلك خطأ الا ترى ان الامكان كيفية
النسبة واصل النسبة الثبوت نعم ذلك اضعف
المدارج ومن ثم قالوا ان الوجوب والامتناع
دالة على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها فالثبوت
بطريق الامكان نحو من الثبوت مطلقا غاية الامر
المتبادر منه عند الاطلاق هو الوقوع على نهج الفعلية

وذلك لا يضر في عمومه كما قالوا في الوجود واذا
كانت الممكنة موجهة فالمطلقة بالطريق الاولى الخامس
اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة
الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما
قيدهما لا انهما انضمان للنسبة من غير تفاوت فالمركبة
قضية متعددة لان العبرة في وحدتها وتعددها
بوحدة الحكم وتعدده اما باختلافه كيفا او
موضوعا او محمولا لا رابع لها السادس النسب

الرابع في المفردات بحسب الصدق على شيء وفي القضايا
لا تتصور لانها لا تحمل وانما هي فيها بحسب
صدقها في الواقع ثم المنظور في النسبة
ما يحكم به مفهوماتها في بادي الراي واما
بناء الكلام على الاصول الدقيقة التي
برهنت عليها في الفلسفة فذلك مرتبة بعد
تحصيل هذا الفن ومن ثم قالوا ان الضرورية
المطلقة اخص مطلقا من الدائمة المطلقة

مولانا ابو العياش عبد العلي بحر العلوم

وحينئذ لا يستصعب عليك استخراج النسب بين
الموجهات المذكورة ولو استقريت علمت ان الممكنة
العامة اعم القضايا والممكنة الخاصة اعم المركبات
والمطلقة العامة اعم الفعليات والضرورية
المطلقة اخص البسائط والمشروطة الخاصة
اخص المركبات على وجه **فصل** الشرطية ان حكم
فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى لزوما او
اتفاقا او اطلاقا فمتصلة لزومية او اتفاقية او

مطلقة وان حكم فيها بتنافي النسبتين صدقا
وكذبا معا او صدقا فقط او كذبا فقط عنادا
او اتفاقا او اطلاقا فمنفصلة حقيقية او مانعة
الجمع او مانعة الخلو عنادية او اتفاقية او
مطلقة وربما يعتبر في مانعتي الجمع والخلو
التنافي في الصدق والكذب مطلقا وبهذا المعنى يكونان
اعم هذه حقائق الموجبات اما سوالبها
فرفع ايجاباتها فالسالبة اللزومية ما يحكم فيها

بسلب اللزوم لا بلزوم السلب وعلى هذا
فقس ثم الحكم فيها ان كان على تقدير معين
فمخصوصة والا فان بين كمية الحكم بانه على جميع
تقادير المقدم او بعضها فمحصورة كلية او جزئية
والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة وسور
الموجبة الكلية في المتصلة متى ومهما وكلما
وفي المنفصلة دائما وسور السالبة الكلية فيهما
ليس البتة وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون

وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال
حرف السلب على سور الايجاب الكلي واطلاق لو
وان واذا واذ واما للاهمال قال الشيخ ان
شديد الدلالة على اللزوم ومتى ضعيفه واذ
كالمتوسط وفيه نظر واطراف الشرطية لاحكم
فيها الان ولا يلزم قبله ولا بعد التحليل ومن ثم
كان مناط صدق الشرطية وكذبها هو الحكم بالاتصال
والانفصال كالايجاب والسلب نعم تكون نسبة

حمليتين او متصلتين او منفصلتين او مختلفين
وتلازم الشرطيات وتعاندها معرفة جدو بها
مبسوط في المطولات تتمة فيها مباحث
الاول قد اشتهر بين القوم ان المتلازمين
يجب ان يكون احدهما علة للاخر او كلاهما معلولي
علة واحدة كالمتضائفين وذلك مما لا دليل عليه
بل يستدل على بطلانه بان عدم عدم الواجب تعالى
متلازم لوجوده اذا كان عدم الواجب تعالى

112

ممتنع لذاته بعدم ذلك العدم غير مستند
الى امر آخر لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا كان
النقيض الآخر ضروريا وبيّن ان وجوده غير
معلل فبين الوجود وعدم العدم تلازم بلا علة
فتدبر الثاني اختلف في استلزام المقدم
المحال للتالي مطلقا في نفس الامر فمنهم من انكره
مطلقا ومنهم من انكره اذا كان التالي صادقا
وعليه يدل كلام الرئيس ومن ههنا

113

قال ان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما وانه
لا لزوم في ان كان الخمسة زوجا فهو عدد بحسب
نفس الامر ومنهم من زعم ان الاستلزام ثابت
اذا كان التالي جزءا للمقدم وذلك تحكم
ومنهم من زعم انه ثابت اذا كان بينهما علاقة
وهو الاشهر ومن ثم قال ان المقدم يجب ان
لا يكون منافيا للتالي فان المنافاة يصحح الانفكاك
والملازمة تمنعه وفيه ان حاصل ذلك يرجع

الی لزومیتین موجبتین تالی احدهما نقیض
تالی الاخری وللخصم ان لا یسلم المنافاة بینهما ومنهم
من قال انه لا یجزم العقل باستلزام المحال محالا
او ممکنا اصلا نعم التجویز لا حجر فیه وهو الحق
فان العقل حاکم فی عالم الواقع واذا کان شئ
خارجا منه لم یکن تحت حکمه ومجرد فرضه
لم لا یجدی فی جریان الحکم وبقاء الاحکام
الواقعیة فی عالم التقدیر مشکوک

الثالث الرئیس قید التقادیر والاوضاع فی
تفسیر الکلیة بالتی یمکن اجتماعها مع المقدم وان
کانت محالة فی نفسها وبین انه لو عممنا یلزم
ان لا یصدق کلیة اصلا فانه اذا فرض المقدم
مع عدم التالی او مع وجوده لا یستلزم التالی
ولا ینافیه واورد بان المحال جاز ان یستلزم
النقیضین وان یعاندهما فلا نسلم عدم الصدق
واجیب بان المراد یحصل الجزم بصدقها فان

الامكان لا يفيد الوجوب اقول فيجب التقييد
بالممكنات فى انفسها فافهم الرابع الاتفاقية قد
اعتبر فيها صدق الطرفين وقد يكتفى فيها بصدق
التالى فقط فيجوز تركيبها عن مقدم محال
وتال صادق فان الصادق فى نفس الامر
باق على فرض كل محال صرح به الرئيس
والحق ان التالى لوكان منافيا للمقدم
لم يصدق الاتفاقية والا امكن اجتماع

النقيضين ويسمى الاولى اتفاقية خاصة والثانية
اتفاقية عامة قيل الاتفاقيات مشتملة على
العلاقة لان المعية ممكنة فلها علة
والفرق انها فى اللزوميات مشعور بها
بخلاف الاتفاقيات وفيه نظر لجواز ان
تكون اتفاقية ومطلق العلية لا يستوجب الارتباط
اذا كانت بجهتين مختلفتين هذا الخامس
قالوا الانفصال الحقيقى لا يمكن الا بين جزئين

بخلاف مانعة الجمع ومانعة الخلو وذهب جماعة الى
ان الانفصال مطلقا لا يحصل الا من اثنين
لا ازيد منهما ولا انقص ومثل كل مفهوم اما واجب
او ممكن او ممتنع مركب من حملية ومنفصلة
وزعم بعضهم انه مطلقا يمكن تركيبه من اجزاء
فوق اثنين والحق هو الثاني لان الانفصال
نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تتصور الا
بين اثنين وما قيل ان فيه مصادرة لانه

ان اراد كل نسبة واحدة انفصالية او غيرها
فهو محل النزاع والا فلا ينفع فمدفوع بما يدفعه
لزومها في كبرى الاول فتامل فالحقيقية
لا تتركب الا من قضية ومن نقيضها ومساويه
ومانعة الجمع منها ومما هو اخص من نقيضها ومانعة
الخلو منها ومما هو اعم من نقيضها هذا السادس
ان منهم من ادعى اللزوم الجزئي بين كل امرين
حتى النقيضين فلا يصدق السالبة اللزومية

بل الموجبة الحقيقية بل الاتفاقية الكليات
وبرهن عليه بالشكل الثالث وهو كلما تحقق مجموع
الامرين تحقق احدهما وكلما تحقق المجموع تحقق الآخر
بل بالاول بعكس الصغرى فرام التفصي عنه
بعض المحققين بان المجموع انما يستلزم الجزء
لو كان لكل من الاجزاء مدخل في الاقتضاء
ومن البين ان الجزء الآخر لا دخل له فيه بل
يجري مجرى الحشو وفيه ان اللزوم لا يقتضي

المذكور ولكن يجوز ان يكون وجوده محالا فلا يكون اللزوم بينهما في نفس الامر والكلام فيه بحسب نفس الامر ١٢ الطاق المفهوم

الاقتضاء والتاثير فانه امتناع الانفكاك فارتباط
الامرين بهذا النمط كاف فيه قال الشيخ اذا فرض
المقدم مع عدم التالي استلزم عدم التالي فقال باستلزام
المجموع الجزء وبعضهم بانا لا نسلم تلك الكلية لجواز
استحالة المجموع فعلى تقدير ثبوته ينفك عن الجزء
وهو الحق بقي شئ وهو انا ندعي ذلك اللزوم
بين كل امرين واقعيين ونبرهن عليه باخذ
تلك الكلية باعتبار التقادير الواقعية فيبطل

الاتفاقية الكلية الخاصة فتامل فصل كل
امرين احدهما رفع الآخر فهما نقيضان ومن ثم
قالوا ان التناقض من النسب المتكررة وان لكل
شيء نقيضا فما قيل ان التصورات لا تناقض لها فهو
بمعنى آخر وههنا شك وهو انا اذا اخذنا جميع
المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء فرفعه نقيضه وذلك
داخل في الجميع فالجزء نقيض الكل ومحال ومثله
تورد على تغاير النسبة للمنتسبين وحله

ان اعتبار المفهومات لا يقف عند حد وعدم الزيادة
يقتضي الوقوف الى حد فاخذ الجميع كذلك اعتبار
للمتنافيين فتدبر وتناقض النقيضين اختلافهما
بحيث يقتضي لذاته صدق كل كذب الاخرى وبالعكس
وذلك بالايجاب والسلب اذا كان رفعه بعينه
فلا بد من اتحاد النسبة الحكمية وحصروها في الوحدات
الثماني المشهورة وبعضها مندرج بعضها في بعض
وههنا شك وهو ان الايجاب نقيض السلب

ومن انكر فخرق الاجماع وسلب السلب ايضا رفعه
فلشئ واحد نقيضان ومن تشبث بالعينية فقد
اخطأ فان تغاير المفهوم ضروري وهو حسبي ونعم
الحل ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود
فى نفسه او لغيره فسلب السلب رفع وجود السلب
وهو اما فى قوة الموجبة السالبة الموضوع او الموجبة
السالبة المحمول فسلب السلب السالبة السالبة نقيض
الموجبة السالبة لا السالبة المحصلة فتفكر وتشكر

ثم يختلفان كما لكذب الكليتين وصدق الجزئيتين
وجهة فان رفع الكيفية كيفية اخرى ومن اثبته
بين المطلقتين الوقتيتين تخييلا بانها كالشخصية
فقد غلط فان الثبوت فى وقت معين يجوز رفعه
برفع الاوقات فالنقيض للضرورية الممكنة العامة
وللدائمة المطلقة العامة وهى اعم من المطلقة
المنتشرة المحكوم فيها بفعلية النسبة فى وقت ما والمشروطة
العامة الحينية الممكنة المحكوم فيها بسلب الضرورة الوصفية و

للعرفية العامة الحينية المطلقة المحكوم فيها
بفعلية الوصفية وللوقتية المطلقة الممكنة الوقتية
المحكوم فيها بسلب الضرورة الوقتية وللمنتشرة المطلقة
الممكنة الدائمة المحكوم فيها بسلب الضرورة المنتشرة كذا
قالوا وذلك انما يتم اذا كان الظرف في سوالب
هذه الموجهات ظرفا للمرفوع لا للرفع والمركبة قضية
متعددة ورفع المتعدد متعدد وهو رفع احد الجزئين
على سبيل منع الخلو والكلية منها لا تتفاوت

عند التحليل والتركيب فنقيضها مانعة الخلو مركبة
من نقيضي الجزئين واذا اريد من النقيض ههنا
اعم من الصريح واللازم المساوي فلا يستبعد في
كونه شرطية او موجبة بخلاف الجزئية فان موضوع
الايجاب والسلب فيها واحد فالجزئيتان اعم ونقيض
الاعم اخص من نقيض الاخص فالطريق
هناك ان تردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة
الى كل فرد من الموضوع فهي قضية حملية مرددة

الحمول وبعد اطلاعك على حقائق المركبات
ونقائض البسائط تتمكن من استخراج التفاصيل
وفي الشرطيات بعد الاختلاف كيفا وكما يجب
الاتحاد في الجنس والنوع فافهم فصل العكس
المستقيم والمستوى تبديل طرفي القضية مع بقاء
الصدق والكيف وربما يطلق على القضية الحاصلة
منه اذا كان اخص لازم والسالبة الكلية تنعكس كنفسها
بالخلف وهو ههنا ضم نقيض العكس

مع الاصل لينتج المحال فصدق النقيض مع الاصل
ممتنع فيجب صدق العكس معه وهو المطلوب
وقولنا لا شئ من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية
ان اخذت خارجية تنعكس صادقا بانتفاء الموضوع
لبطلان لاتناهي الابعاد وان اخذت حقيقية منعنا
صدقها لان كل ممتد في الجهات لا الى نهاية جسم
والجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع او المقدم
والموجبة مطلقا تنعكس جزئية لان الايجاب اجتماع

ولا كلية لجواز عموم المحمول او التالي وقولنا كل شيخ كان
شابا المحمول فيه النسبة فعكسه بعض من كان شابا
شيخ وقولنا بعض النوع انسان كاذب لصدق لا شئ
من الانسان بنوع وهو ينعكس الى ما ينافضه والسر
ان المعتبر في الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول
لا نفس مفهومه ولا عكس للمنفصلات والاتفاقيات
لعدم الجدوى اما بحسب الجهة فمن السوالب الكلية
تنعكس الدائمتان والعامتان كنفسها بالخلف

والتقريب في الضرورية انه لولاها لصدقت الممكنة
وصدق الامكان مستلزم لامكان صدق الاطلاق
فانا عنينا بالضرورة ههنا المعنى الاعم لكن صدق
الاطلاق محال فامكانه محال فصدق الامكان محال
وعلى هذا فقس البيان في المشروطة العامة ان
نسبة الحينية الممكنة الى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة
الى المطلقة والمشهور ان الضرورية تنعكس دائمة
والمشروطة العامة عرفية عامة واستدل على انعكاس

الضرورية دائمة بانا اذا قدرنا ان مركوب زيد
منحصر في الفرس مع امكانه للحمار يصدق لا شئ من
مركوب زيد بحمار بالضرورة ولا يصدق العكس الضروري
ويرد عليه انه يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة في
الكليات ومن ههنا اختلفوا في انعكاس الممكنتين
الموجبتين فمن يقول بانعكاس الضرورية كنفسها
يقول بانعكاسهما كذلك ومن لا فلا ثم الاختلاف
انما هو على راى الشيخ واما على راى الفارابي فمتفق

على انعكاسهما كنفسهما وههنا شك للرازي في الملخص
وهو ان الكتابة ممكنة للانسان والممكن ممكن دائما
والا لزم الانقلاب فالسلب امر ممكن فلو وقع مع
الانعكاس لصدق لا شئ من الكاتب بانسان وهذا
محال ولا يلزم من فرض الممكن والا لم يكن ممكنا فهو
من الانعكاس وحله انه لا يلزم من دوام الامكان
امكان الدوام الا ترى الى الامور الغير القارة فان
امكانها دائم ودوامها غير ممكن فهل يشك في ان

بقاء الحركة محال لذاتها ومن ههنا يستبين ان نسبة
الامكان وامكان الازلية لا يتلازمان فهذان الخاصتان
تنعكسان الى عامتين مع اللادوام فى البعض لان
لادوام الاصل موجبة مطلقة وهى انما تنعكس جزئية
ولو تدبرت فى قولنا لا شئ من الكاتب بساكن ما دام
كاتبا لا دائما تيقنت انهما لا تنعكسان كنفسهما ولا كعكس
للبواقى فان اخصها الوقتية وهى لا تنعكس الى الممكنة
لصدق لا شئ من القمر بمنخسف بالتوقيت مع كذب بعض المنخسف

١٣٤

ليس بقمر بالامكان ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا
الخاصتان فانهما تنعكسان كنفسهما لان الوصفين
متنافيان فى ذات واحدة بحكم الجزء الاول وقد اجتمعا
فيها بحكم الجزء الثانى فتلك الذات ج ما لم يكن ب ما دام
ج لا يكون ج ما دام ب وهو المطلوب ومن الموجبات
تنعكس الوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة
مطلقة عامة بالخلف والافتراض وهو ان نفرض ذات الموضوع
شيئا ونحمل عليه وصف الموضوع ووصف المحمول فنقول

١٣٥

نفرض ج الذی هو ب د فد ا ب و د ج فبعض ب
ج بالفعل من الثالث والعکس وهو ان یعکس
نقیض العکس لیرتد الی ما ینافی الاصل والدائمتان
والعامتان حینیة مطلقة بالوجوه المذکورة والخاصتان
حینیة لا دائمة واما الحینیة فلان لازم العام لازم الخاص
واما اللادوام فلولاه لدام العنوان فدام المحمول وقد
فرض لا دائما فصل عکس النقیض تبدیل نقیضی الطرفین
مع بقاء الصدق والکیف وعند المتاخرین جعل

نقیض الثانی اولا وعین الاول ثانیا مع مخالفة
الکیف ومحافظة الصدق والمعتبر فی العلوم
هو الاول وحکم الموجبات ههنا حکم السوالب فی المستقیم
وبالعکس والبیان البیان وههنا شک من وجهین
الاول ان قولنا کل لا اجتماع النقیضین لا شریک
الباری صادق مع ان عکسه کل شریک الباری اجتماع
النقیضین کاذب ولك ان تلتزم صدقه
حقیقیة فافهم ومن ههنا امکن لك التزام تصادق

الممتنعات كلها فكان الامتناع عدم واحد كما ان الوجوب
وجود واحد وبتائد التجويز في استلزام المحال مطلقا
والثاني ولنمهد مقدمة هي كما ان استلزام وجوده رفع
عدم واقعي كان موجودا دائما والا لاستلزم وجوده رفع
ذلك العدم فنقول قولنا كلما وجد الحادث استلزم
وجوده رفع عدم في الواقع حق وهو منعكس بهذا
العكس الى ماينافي المقدمة الممهدة وحله منع المنافاة
بين الموجبتين اللزوميتين وان كان تاليهما نقيضين

وهذه شبهة الاستلزام ولها تقريرات مزلة الاقدام
فصل الموصل الى التصديق حجة ودليل وليس بين
مناسبة باشتمال او استلزام وينحصر في ثلثة والعمدة
القياس وهو قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها
قول اخر واخرج باللزوم الذاتي ما يكون لمقدمة
اجنبية اما غريبة كما في قياس المساواة وهو
المركب من قضيتين متعلق محمول الاولى موضوع الاخرى
نحو ا مساو لب وب مساو لج يلزم منه بواسطة كل

مساو لمساو لج مساو لج ا مساو لج بحيث يصدق
تلك المقدمة كاللزوم والتوقف يصدق تلك النتيجة
وفيما لا فلا كالتناصف والتضاعف ولا يختل الحصر باخراجه
لانه للتوصل بالذات واما مع تلك المقدمة فراجع الى
قياسين كما انه قياس بالنسبة الى ان ا مساو لمساو
لج وتكرار الحد بتمامه دال على وجوبه دليل واما
لا لزمه متناقضة في الحدود كما تقول جزء الجوهر جوهر لتوقف
ارتفاعه ارتفاع الجوهر كل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه

الالتزام والاعتراف بان تكرر الاوسط بتمامه ليس ضروريا في القياس واستلزامه لقول آخر ١٢ حمد العصر

ارتفاع الجوهر يلزم منه بواسطة عكس نقيض المقدمة
الثانية ان جزء الجوهر جوهر ولا ادري وجها لاخراج هذا
القسم فانه كالعكس المستوي سوى ان مناقضة الحدود
ابعد عن الطبع جدا وفيه ما فيه ثم ان اخذ اللزوم في
نفس الامر فيها وان اعتبر بحسب العلم وهو الاشهر فالمراد
الاستعقاب بعد تفطن الالة لحكم كما قال ابن سينا وقع
على سبيل العادة او التوليد او الاعداد على اختلاف
المذاهب وهو استثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا

فيه هيئته والاقتراني فان تركب من الحمليات
الساذجة فحملي والا فشرطي وموضوع المطلوب يسمى اصغر
وما هو فيه الصغرى ومحموله الاكبر وما هو فيه الكبرى
والمتكرر الاوسط والقضية التي جعلت جزء قياس
مقدمة وطرفاها حدا واقتران الصغرى بالكبرى
قرينة وضربا وهيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب شكلا
فالاوسط ان محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الاول لانه
على نظم طبعي ومحمولهما فالثاني وهو اقرب من الاول حتى ادعى

بعضهم انه بين او موضوعهما فالثالث وعكس الاول
فالرابع وهو بعيد جدا حتى اسقطه الشيخ عن الاعتبار
وكل يرتد الى الاخر بعكس ما تخالفا فيه ولا قياس من جزئيتين
ولا سالبتين والنتيجة تتبع اخس المقدمتين كما وكيفا
بالاستقراء ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى ليلزم الاندراج واحتمال الضروب في كل شكل ستة
عشر واسقط ههنا بشرط الايجاب ثمانية وبشرط الكلية اربعة
فبقي اربعة الموجبتان مع الكليتين ينتج المطالب الاربعة بالضرورة

وذلك من خواصه كالايجاب الكلى وههنا شك
مشهور من وجهين الاول ان النتيجة موقوفة على كلية
الكبرى وبالعكس لان الاصغر من جملة الاوسط فلو
وحله ان التفصيل موقوف على الاجمال والحكم يختلف
باختلاف الاوصاف فلا اشكال الثانى ان قولنا الخلاء
ليس بموجود وكل ما ليس بموجود ليس بمحسوس ينتج مع
ان الصغرى سالبة بل كلما تكررت النسبة انتجت وحله
كما قيل انها موجبة سالبة المحمول يدل على ذلك جعل

النسبة السلبية مرآة للافراد فى الكبرى اقول ولك
ان تستدل من ههنا على عدم استدعاء تلك
الموجبة الوجود فتدبر وفى الثانى اختلاف المقدمتين
فى الكيف وكلية الكبرى والا يلزم الاختلاف وهو
دليل العقم فينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان
كما سالبة جزئية بالخلف او بعكس الكبرى والصغرى
ثم الترتيب ثم النتيجة وفى الثالثة ايجاب الصغرى مع
كلية احداهما فينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او الكلية



مع الموجبة الجزئية موجبة جزئية ومع السالبة الكلية
او الكلية مع السالبة الجزئية سالبة جزئية بالخلف
او بعكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة او
بالرد الى الثاني بعكسهما وفي الشفاء ان هذين
وان رجعا الى الاول فلهما خاصة وهي ان الطبع في
بعض المقدمات ان احد الطرفين متعين للموضوعية
او المحمولية حتى لو عكس كان غير طبيعي فالتاليف الطبيعي
ربما لم ينتظر الا على احد هذين فليس عنهما غنية

هذا وفي الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما
مع كلية احدهما والا لزم الاختلاف فينتج الموجبة الكلية
مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان
مع الموجبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الجزئية
موجبة جزئية ان لم يكن سلب والا فسالبة جزئية
الا في واحد بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او
بعكس المقدمتين او الصغرى او الكبرى واما بحسب الجهة
في المختلطات ففي الاول فعلية الصغرى على مذاهب

الشيخ لما قد سلف وذهب هو والامام الى انتاج
الممكنة العامة لانها ممكنة مع الكبرى فامكن وقوعها
معها فلا يلزم من فرض الوقوع محال فيلزم النتيجة
واجيب تارة بانه لا يلزم من ثبوت امكان شئ مع
آخر امكان ثبوته معه الا ترى من الجائز ان يكون
وقوع الصغرى رافعا لصدق الكبرى وفيه ما فيه
وآخرى بمنع لزوم النتيجة على تقدير الوقوع لان الحكم
في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل في نفس الامر

اللازمة من فعلية الصغرى مع الكبرى ولزوم النتيجة مسلمان وهو الشرط للانتاج ١٢ مبين

فتفكر والحق ان اخذ الامكان بالمعنى الاخص فهو مساو
للاطلاق كالدوام للضرورة بالمعنى الاعم فيلزم النتيجة
والا ـ ثم النتيجة كالكبرى ان كانت من غير الوصفيات
والا فكالصغرى محذوفا عنها قيد الوجود والضرورة
المختصة ومنضما اليها قيد الوجود في الكبرى وفي الثاني دوام
الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى وكون الممكنة مع
الضرورية او كبرى مشروطة والنتيجة دائمة ان كان
هناك دوام فكالصغرى محذوفا عنها قيد الوجود

والضرورة فيه ما فيه وفي الثالث ما في الاول

والنتيجة كالكبرى في غير الوصفيات والا فكعكس الصغرى

محذوفا عنه اللادوام ومضموما اليه لادوام الكبرى

واحكام اختلاط الرابع تعرف في المطولات ثم الشرطي

يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة

او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد فيه

الاشكال الاربعة والعمدة الاول والمطبوع منه اشتراك

المقدمتين في جزء تام وشرائط الانتاج وحال النتيجة



فيه كما في الحملية فانتاج اللزوميتين لزومية والاول

بين وههنا شك وهو انه يصدق كلما كان الاثنين

فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع

كذب النتيجة وحله كما قيل منع كون الكبرى لزومية وانما

هي اتفاقية ويجاب بان قولنا كلما كان عددا كان موجودا

لزومية لان العددية متوقفة على الوجود وكذا

كلما كان موجودا كان زوجا وهو ينتج بزعمكم لما منعتم

اقول لك ان تمنع الصغرى فانا لا نسلم ان عددية

الاثنين الفرد معلول الوجود لان الممتنعات غير معللة
وان تمنع الكبرى بناء على ان العام يستلزم الخاص ق
لان وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين نعم يصدق
اتفاقية ولو تشبث بكونهما من لوازم الماهية للزوم
صدق والنتيجة المفروض كذبها فى هذا الجواب فتامل
واختار الرئيس فى الحل بناء على رأيه ان الصغرى
كاذبة اقول قولنا كلما لم يكن الاثنان
عددا لم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام

مذهب الرئيس ان المقدم المحال لا يستلزم التالى الصادق كما عرفت فى الشرطيات ١٢ انطاق المفهوم

مستلزم لانتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض
الى تلك الصغرى ومنه يستبين ضعف مذهبه
والحق فى الجواب منع كذب النتيجة بناء على تجويز الاستلزام
بين المتنافيين وبقايا المبحث فى المبسوطات الاستثنائي
يتركب من مقدمتين شرطية ووضعية او رفعية فلابد
من كونها موجبة لزومية او عنادية ومن كلية الشرطية
او الاستثناء ففى المتصلة ينتج وضع المقدم وضع التالى
لان وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم ولا عكس لجواز

اعمية اللازم ورفع التالي يرفع المقدم فان انتفاء

اللازم ملزوم انتفاء الملزوم ولا عكس فههنا شك

وقيل عويص وهو منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة

انتفاء اللازم فاذا وقع لم يبق الملزوم معه فلا يلزم انتفاء

الملزوم اقول حله ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك

في جميع الاوقات فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء

اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم

وقد فرض وجوده هذا خلف وفي المنفصلة ينتج الوضع

الرفع كمانعة الجمع والرفع الوضع كمانعة الخلو الحقيقية

ينتج النتائج الاربع والقياس المركب موصول النتائج

ومفصولها اقيسة ومنه الخلف وهو ما يقصد فيه

اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويرجع الى اقتراني

واستثنائي والاستقراء حجة يستدل فيها من حكم الاكثر

على الكل كما تقول كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند

المضغ لان الانسان والفرس والبقر وغيرها كذلك كما

تتبعناه كذلك وهو انما يفيد الظن لجواز التخلف

كما قيل في التمساح ولا يجب دعاء الحصر كما ذهب اليه
السيد واتباعه الا في الجزم وان كان ادعائيا
نعم يجب ادعاء الاكثر لان الظن تابع للاعم
الاغلب ولذلك نفي الحلو في غير التمساح كذلك وههنا
شك وهو انه اذا فرض في بيت ثلثة اثنان مسلمان
وواحد كافر لكن لم يعلم باعيانهم فكل من تراه مظنون
الاسلام بناء على قاعدة الاغلبية وكلما تيقنت باسلام
اثنين منهم على التعين تيقنت بكفر الباقي بناء على الفرض

والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فيلزم ان
يكون كل واحد مظنون الكفر وذلك مناف لما ثبت
اولا وحله ان الملزوم اذا كان امرين فلا بد في
استلزام ظنه باللازم ان يظن بان كليهما معا
متحقق لا ان يظن لكل واحد بانفراده والثاني
لا يستلزم الاول والمتحقق فيما نحن فيه هو الثاني
فلا محذور فتفكر اقول يرد عليه ان وجود الثالث
لازم لوجود الاثنين فالاول متحقق لا الثاني

فان قلت المتحقق من الثالث ما بين الخ انتشار
بان يلاحظ واحد واحد والمستلزم هو ملاحظة الآحاد
معا قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثاني مطلقا
فكلا القسمين ملزوم الا ان يقال لا تفاوت في صورتي
ملزوم اليقين لعدم الموجب للانتشار بل انما التفاوت
بالاعتبار واما نحن فيه فبخلاف ذلك فتامل
والتمثيل استدلال بجزئي على جزئي لامر مشترك
والفقهاء يسمونه قياسا والاول اصلا والثاني فرعا

والمشترك علة جامعة ولاثبات العلية طرق والعمدة
الدوران ويعبر عنه بالطرد والعكس وهو الاقتران
وجودا وعدما قالوا الدوران آية كون المدار علة
للدائر والترديد ويسمى بالسبر والتقسيم وهو تتبع الاوصاف
وابطال بعضها لتعيين الباقي وهو يفيد الظن والتفصيل
في اصول الفقه الصناعات الخمس الاول البرهان
وهو القياس اليقيني المقدمات عقلية او نقلية
فان النقل قد يفيد القطع نعم النقل الصرف ليس كذلك

والیقین هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت واصولها
الاولیات وهی ما یجزم العقل فیها بمجرد تصور الطرفین
بدیهیا او نظریا ویتفاوت جلاء وخفاء وبداهة
البدیهی کعلم العلم بها وهو الحق والفطریات وهی
ما یفتقر الی واسطة لا تغیب عن الذهن وتسمی قضایا
قیاساتها معها والمشاهدات اما بحس ظاهر وهی
الحسیات او بحس باطن وهی الوجدانیات ومنها الوهمیات
فی المحسوسات وما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا والحق ان

الحس لا یفید الاحکام جزئیا والمنکرون لافادته صمم
وعمی والحدسیات وهی سنوح المبادی المرتبة دفعة
ولا یجب المشاهدة فضلا عن تکرارها ما قیل فان
المطالب العقلیة قد تکون حدسیة والتجربیات ولا بد
من تکرار فعل حتی یحصل الجزم وقد نازع بعضهم فی
کونها من الیقینیات کالحدسیات والمتواترات وهو
اخبار جماعة یحیل العقل تواطؤهم علی الکذب
وتعیین العدد لیس بشرط بل الضابطة مبلغ یفید الیقین

نعم يجب الانتهاء الى الحس ومساواة الطرف الوسط
وهذه الثلثة لا تنتهض حجة على الغير الا بعد المشاركة
وحصر المقاطع بعضهم في البديهيات والمشاهدات وكله
وجه ما ثم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان
لمي والا فاني سواء كان معلولا ويسمى دليلا او لا
والاستدلال بوجود المعلول للشيء على ان له علة كقولنا
كل جسم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف لمي وهو الحق
فان المعتبر في برهان اللم علية الاوسط لثبوت الاكبر

للاصغر لا لثبوته في نفسه وبينهما بون بين وههنا
شك وهو ان الشيخ ذهب الى ان العلم اليقيني
بما له سبب لا يحصل الا من جهة السبب وما ليس له سبب
اما ان يكون بينا بنفسه او ما يوسا عن تبيانه بوجه
يقيني وهل هذا الا هدم قصر برهان الان وحله
لعل مراده ان العلوم الكلية وهو اليقين الدائم اما
ان يكون بينا من جهة السبب او بينا بنفسه فالعلوم
الجزئية يجب ان تكون معلومة بالضرورة او بالبرهان

غير الملتئم فباطل والثاني الجدل وهو المؤلف من المشهورات

المحكوم بها لتطابق الآراء اما لمصلحة عامة او

رقة او حمية او انفعالات خلقية او مزاجية

صادقة او كاذبة ومن ههنا قيل للامزجة

والعادات دخل في الاعتقادات ولكل قوم

مشهورات مخصوصة وربما التبست بالاوليات

وافترقت عنها بالتجريد ومن المسلمات بين المتخاصمين كتسليم

الفقيه ان الامر للوجوب والغرض الزام الخصم وحفظ الرأي

الثالث الخطابة وهو مؤلف من المقبولات

المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالاولياء والحكماء

ومن عد المأخوذات من الانبياء منها فقد غلط او

من المظنونات التي يحكم بها بسبب الرجحان ويدخل

فيها التجربيات والحدسيات والمتواترات الغير

الواصلة حد الجزم والغرض تحصيل احكام نافعة او

ضارة في المعاش والمعاد كما يفعله الخطباء والوعاظ

الرابع الشعر وهو قول مؤلف من المخيلات

وهو قضايا يتخيل بها فيتأثر النفس قبضا وبسطا
فانها اطوع للتخيل من التصديق سيما اذا كان على
وزن لطيف او انشد بصوت طيب والغرض منه
انفعال النفس بالترغيب او الترهيب وهو كالنتيجة له
الخامس السفسطة وهو المركب من الوهميات
نحو كل موجود مشار اليه والنفس مسخرة للوهم
فالوهميات بما لم تتميز عندها من الاوليات
ولولا دفع العقل حكم الوهم بقي الالتباس دائما

او من المشبهات بالصادقة صورة او معنى كاخذ
الخارجيات مكان الذهنيات وبالعكس والغرض
منه تغليط الخصم والمغالطة اعم فانها
الفاسدة صورة او مادة والمغالط ان قابل
الحكيم فسوفسطائي وان قابل الجدلي فمشاغبي
هذا والمؤلف من الراجح والمرجوح مرجوح فتدبر

خاتمة

اجزاء العلوم هي المسائل والمبادي من الوسائل

فہرست مضامین سلم العلوم

قد استتب طبع سلم العلوم مع حاشیتہ حافظ المفہوم فی شعبان المعظم سنة ۱۳۲۲ من الہجرة النبویة فی المطبع المجتبائی الدہلی
واعلموا ان جمیع حقوق الحاشیة وبین السطور محفوظ بحق المطبع المذکور فلتحذروا ولا تضرروا واتقوا

حررہ خادم العلماء محمد عبد الاحد عفی عنہ

قال الله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام



قد انطبع في المطبعة النظامي الواقعة في كانفور

سلم العلوم

یہ درسی کتاب ہے ذرا ذرا سے تغیر کے ساتھ پنجاب کے متعدد مطابع مین طبع ہوئی مگر کافی توجہ نہ ہونے کے باعث نہ متن کی پوری تصحیح ہوئی نہ حواشی مین حل مطلب کا کوئی التزام کیا گیا۔ مگر دوسری جگہ نہ ملنے کے سبب سے طوعاً و کرہاً طلبہ اسیکو لیتے ہے مطبع نے غایت ضرورت سمجھکر اول متن کو متعدد متون اور صحیح مطبوعہ شروح سے صحیح کرایا اس کے بعد جدید حاشیہ انطاق المفہوم تصنیف کرا کر اس پر چڑھایا اس حاشیہ مین مختصر مختصر تمام کتاب کا حل ہے غیر ضروری بحثین جس سے طالب علم کو پریشانی ہو نظر انداز کردی گئی ہین۔ کتاب کا مطلب واضح طور پر بیان کرنے مین کوئی دقیقہ اٹھا نہین رکھا عبارت نہایت آسان ہے اگر طالب علم ذرا توجہ سے مطالعہ کرے تو اپنا سبق بخوبی سمجھ سکتا ہے

اعلان

محمد عبد الاحد عفی عنہ

پروپرائٹر مطبع مجتبائی دہلی

قال الله تبارك وتعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام

الحمد لمن هو قاضي الحاجات الذي كرم على سائر الأنبياء صاحب الكوثر في المقام وأيد بالمعجز الكلام على



بأمر المصحح الناقد المنقح الزاهد المولوي محمد عابد الهمداني ابن الشيخ ... تعالى بارك في حسناته الله ذو الأيادي

فقد انطبع في المطبع النظامي الواقع في الكانفور ...



بسم الله الرحمن الرحيم

تهذيب المنطق والكلام وتوشيحه بذكر المفضل المنعام وترشيحه بالصلوة والسلام على
صفوة الانام واله وصحبه الغر الكرام وبعد فهذه عجالة نافعة وعلالة رائعة
تروى غليل طالبى صناعة الميزان وتشفى عليل السائقين الى مساق البرهان لما لقنت
الى ما اشتهر فالحق احق بالاتباع ولم احجم على ما ذكر فلمسلك النظر اتساع بل
مخضت النصح النصيح ومخضت عن زبد الحق الصريح واتيت بتحقيقات خلا عنها
الزبر المتداولة واشرت الى تدقيقات لم تحوها الصحف المتطاولة المتناولة مع
انى امليتها بالاستعجال على طريق الارتجال حال اشتغال بعض من له توقد فى الذكاء
والاشتغال وفقه الله تعالى بالاستكمال ورقاه الى معارج الكمال بمنطق التهذيب
الذى هو العلم فى رشاقة الترتيب فليسعد بها كل ذكى وليضن بها كل غبى وغوى
ولئن رد ها القاصرون فيقبلها الماهرون وان ذمها الجهلة فسوف يحمدها الكملة
هذا وعلى الله التكلان انه خير من اعان لا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا
قوة الا بالله قوله الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والمراد
بالجميل الاختيارى لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار كذا ذكره المص

فوائد شرحت والاملاء از ياد چيزے نوشتن ١٢ قوله على طريق الارتجال الخ الارتجال الاتيان بشعر وغيره من غير روية وفكر وقوله حال بقية الحواشى فى صفحه

فى حاشية الكشاف والمدح يعم الاختيارى وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها
ولا يقال حمدتها وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختيارى ومثال اللؤلؤ مصنوع وقيل
الحمد يعم الاختيارى وغيره ايضا كالمدح الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا
بخلاف الممدوح عليه لانه اعم فتامل قوله الذى هدانا الخ قيل الهداية الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب ورجح الاول
ونسب الثانى الى البعض ونقض الثانى بقوله واما ثمود فهديناهم والاول منقوض
ايضا بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت واحتمال التجوز مشترك وللمناقشة
فى امتناع حمله على هذا المعنى مجال فتامل وقال المص رح فى حاشية الكشاف
ما حاصله انها تتعدى بنفسها وبالى وباللام معنا ها على الاول الايصال وعلى الثانى
والثالث اراءة الطريق فافهم قوله سواء الطريق اى الطريق المستوى والصراط
المستقيم والمراد به نفس الامر عموما ولك ان تخصه بالاسلام لكن الاول انسب
قوله وجعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب
ثم خص بالخير وحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات وقوله لنا الظاهر
فيه من حيث المعنى تعلقه برفيق لكن اللفظ لا يساعده لامتناع تقديم ما فى حيز
المضاف اليه عليه ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فاما ان يتعلق
بمحذوف يفسره المذكور ويقال الظرف مما يتوسع فيه اذ يكفيه رائحة من الفعل
على محاذاة ما ذكره قدس سره فى قول صاحب التلخيص اكثرها للاصول جمعا واما
تعلقه بجعل فركيك من حيث المعنى كما لا يخفى على من له فطرة سليمة وفطنة
مستقيمة قوله والصلوة على من ارسله هدى قيل هو مصدر بمعنى اسم الفاعل
والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر اطلق عليه مبالغة قوله هو بالاقتداء مصدر
مبنى للمفعول اى بان يقتدى به قوله ونورا به الاهتداء يليق مصدر مبنى للمفعول

قوله فتامل امر بتامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التى ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق اعلم ان قول ارباب التصانيف

اى بان يهتدى به وقوله به متعلق بالاهتداء ولا يليق تعلقه بيليق فافهم **قوله** وعلى
اله واصحابه الذين سعدوا فى مناهج الصدق بالتصديق متعلق بسعدوا والباء
للسببية **قوله** وصعدوا معارج الحق بالتحقيق يحتمل تعلقه بصعدوا والباء للسببية
كما سبق فى قوله بالتصديق فالمعنى صعدوا معارج الحق وبلغوا اقصاه بسبب التحقيق
والايقان ويحتمل الاستقرار والمعنى هذا الحكم محقق لاريب فيه فتامل **قوله** وبعد
فهذا اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف
او بعده اذ لاحضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها فى الخارج فما قيل من انه ان كان
وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر فى الخارج لايستقيم الا بان
يراد بها الاشارة الى نقوش الكتابة دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب من
الثلثة ودون الاثنين منها ولا يخفى انه لايناسب هذا المقام للاخبار عنه بغاية
تهذيب الكلام الا بان يحمل على المجاز تسمية للمعبر باسم المعبر عنه وفيه نظر بعد
لا يخفى على المستيقظ لان الحاضر من النقوش لايكون الا شخصا ومن البين انه ليس المراد
وصف ذلك الشخص ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه
وتسميته وهو النقش الكتابى الدال على تلك الالفاظ المخصوصة اعم من ان يكون
ذلك الشخص او غيره مما يشاركه فى ذلك المفهوم ولا شك فى انه لاحضور لهذا
الكلى فى الخارج فالاشارة الى الحاضر فى الذهن احسن على جميع التقديرات ومن هٰهنا
علمت ان اسامى الكتب من قبيل اعلام الاجناس فتفطن **قوله** غاية تهذيب الكلام
اى هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب وتصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام
والثانى كما ترى وتوجيه الاول لا يخفى **قوله** فى تحرير المنطق والكلام اى تنقيحهما
وتبيينهما بيانا واضحا خاليا عن الحشو والتطويل والظرفية تجوزية تشبيها للشمول
العمومى بالشمول الظرفى واستعارة لفى الموضوعة للثانى للاول **قوله** وتقريب المرام اى هذا مقرب

في كلام المصنف ليتعين ان الخطبة الحاقية فيه ١٢ ـ التعليق **قوله** اذ لاحضور آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه ان حمل على ما هو المحقق بقية الحواشى فى صفحة

على صيغة اسم الفاعل غاية التقريب للمرام الاهم ويحتمل ان يكون التقريب معطوفا على التحرير والمعنى هذا غاية تهذيب
الكلام فى تقريب المقاصد اى سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب **قوله** من تقريريحتمل
ان يكون بيانا للمرام والتعلق بالتقريب بعيد **قوله** عقائد الاسلام الاضافة بيانية
او للملابسة ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل ومجازا بالحذف **قوله**
جعلته تبصرة بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا وكذا تذكرة **قوله** لدى الافهام اى تفهيم الغير
قوله سيما الولد السى بمعنى المثل يقال هما سيان اى مثلان ومعنى لاسيما لا مثل وما زائدة
او موصولة او موصوفة هذا اصله ثم استعمل بمعنى التخصيص وقد يحذف لا فى اللفظ لكنه
مراد وعدّه النحاة من كلمات الاستثناء وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم بحكم
عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق وفيما بعده ثلثة اوجه الرفع على كونه خبر
مبتدأ محذوف او مبتدأ خبره محذوف والجملة صلة ما او صفته والنصب على الاستثناء
والجر على الاضافة وكلمة ما على الاخيرين زائدة وقد روى على الاوجه الثلثة قول امرئ
القيس ولاسيما يوم بدارة جلجل **قوله** القسم الاول فى المنطق القسم الاول هو الطرف
الاول من الكتاب على معانيه التى سبقت الاشارة اليها من النقوش المخصوصة او الالفاظ
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة او المعانى المخصوصة من حيث عبّر عنها
بالالفاظ المخصوصة او المركب من اثنين منها او من ثلث منها فمعانيه المحتملة سبعة
ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثى وعلى التقادير فالظرفية فى قوله فى المنطق مجازية
اقامة للشمول العمومى مقام الشمول الظرفى بحسب الوجود فقط وهو فيما سوى المعنى الثالث او
بحسب الصدق وهو فيه وفى المعنى الثالث خاصة يكون من قبيل كون الجزء فى الكل بناء على ان
المنطق مجموع المسائل **قوله** مقدمة الخ بكسر الدال وفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع فى المقاصد
لارتباطها به ونفعه فيها وهى مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فهى ما يتوقف عليه
الشروع فى مسائله وهى معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب هى طرف من

١٢ من التعليق ١٢ من قصده سواء كان شعلا او سعلا ١٢ **قوله** بمعنى المثل وزنا ومعنى اصله سوى او سيو بكسر السين وسكون الواو واوليا انقلبت الواو

الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي تتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالمبين هو مقدمة الكتاب وادراكات مبيّنها هي مقدمة العلم فلا يرد ما قيل من ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هناك بيان الامور الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة **قوله** العلم الخ هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لو نقل حصول صورة الشئ في العقل لما فيه من المسامحة من حيث ان العلم هو نفس الصورة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو النسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة فلا يشتمل الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت عين ماهيته وهي في التصور بالكنه او غيرها وهو في غيره وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهي في العلم الحضوري وسواء كانت في ذات المدرك كما في علم النفس بالكليات او في آلاتها كما في علمها بالمحسوسات وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري تعالى شانه بذاته او غيره كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات وقد يخص ههنا بالعلم الحصولي او الحادث معللا بان الانقسام الى البداهة والكسبية انما يجري فيهما ولا حاجة اليه فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه مع ان التعميم انسب بقواعد الفن **قوله** ان كان الخ عدل المصرح عن العبارة المشهورة وهي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لانه يدخل فيها التخييل فانه ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات ليست على

وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخييل والتجويز وفي هذا اشارة الى تحقيق المرام في هذا المقام وهو ان التصديق نوع آخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجدان السليم وان التصور يتعلق ايضا بما يتعلق به التصديق اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ **قوله** والا فتصور سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا كتصور الاطراف او ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان كالنسبة التقييدية والانشائية او بان تكون قابلة له لكن لم يحصل الاذعان بها كما في الصور المذكورة **قوله** وتقسيمان بالضرورة اي يأخذ كل من التصور والتصديق قسما من الضرورة اي الضروري والاكتساب اي المكتسب بالنظر بالضرورة يعني ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري بديهي فان كل عاقل يجد في نفسه انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء من غير نظر واكتساب ويحصل له بعض آخر منها كتصور الملك والجن والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل وبديهيا لما احتجنا في شئ منهما الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها ذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة الى الدليل عليه ثم لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فليكتف به اولا فافهم ذلك فانه مما لا تجده من غيرنا وانظمه في سلك نظائره المنثورة في هذه الحواشي **قوله** الضرورة والاكتساب بالنظر المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف حصوله على النظر

بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين والبعد عن المحققين ١٢ التعليق قوله لما فيه من آه دليل لعدم التعريف بحصول صورة الشئ في العقل تنبيه الحاشي في صفوة

هو الصورة الاجمالية للقضية واختار المحقق الهروي انه الموضوع والمحمول اجمالا كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم بالوا الى غيره والكل وجهة بمولها

وما لا يتوقف حصوله عليه ويرد عليه انه ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر
بل بالحدس لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ولا يمكن الجواب
بانها تكون بديهية بالنسبة اليه نظرية بالنسبة الى غيره اذ حصول تلك القوة لكل فرد
ممكن فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على الفكر اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد
شئ اخر والجواب انا لا نسلم ان التوقف ما ذكر تم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة
للمعلول الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما
لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا شك انه
يمكن حصول المعلول بدون كل منهما لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم
لم يكن شئ منهما علة له اذ العلة ما يتوقف عليه الشئ هذا خلف بل التوقف هو الامر المصحح
لدخول الفاء ولا شك فانه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق
المعلول وكذا اذا حصل العلم بالكسب يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم وان امكن
حصول العلم بغير هذا الطريق سلمنا ذلك لكن لا نسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص
بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالتشخص ومن عرفهما
بما لا يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر ويحتاج اليه فالامر عليه اهون فان الفاقد للقوة
القدسية حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب كلها الى الفكر قطعا لكن
هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه ومن هذا البحث يعلم ان النظرية والبداهة
تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فتامل **قوله** وهو ملاحظة المعقول لتحصيل
المجهول اه لما كان معرفة القسم الثاني بل القسمين موقوفا على معرفة النظر عرفه والملاحظة
توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذا حصل فيك صورة الشئ والتفت اليه بها وقد
يتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشئ بان يجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غيرها ذلك
كما في معاني الحروف وغيرها فالنظر هو توجه النفس والتفاتها الى المعقول اي ما حصل

صورته في العقل لتحصيل امر مجهول تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا واحدا
كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها او كثيرا كما
في غيرهما واعلم ان النظر والفكر كالمترادفين على ما قاله ناقد المحصل والمشهور
في تعريفهما ترتيب امور معلومة ليتادى الى مجهول واورد عليه بانه يخرج منه التعريف
بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها والجواب بان المعرف يجب ان يكون
معلوما بوجه ما فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد او بان التعريف
بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة
ومن حيث انها اعم بحسب المفهوم فلا بد من قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد
مركب من معنى المشتق والقرينة او بما قال الشيخ بان التعريف به نادر خلاف لا يتم
بعضه وبعضه يفضي الى نوع تكلف فلذلك عدل المصنف الى هذا التعريف لشموله
جميع افراد النظر بلا كلفة سواء كان بالمفرد او بالمركب معلوما كان او مظنونا
او مجهولا بالجهل المركب ثم اعلم ان المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا
كما نبه عليه السياق سيما وقد قيده بالغاية فلا ينتقض بتعقل المبادي المرتبة
دفعة بالحدس لانه ليس بقصد النفس واختياره بل سنح له بغير اختياره
اما عقيب شوق او تعب او بدونهما فافهم **قوله** وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج
الى قانون يعصم عنه وهو المنطق اي وقد يقع فيه الخطأ كما نشاهده منا و
من غيرنا اذ لولاه لما تناقض النتائج التي تتادى اليها الافكار فاحتيج الى قانون
اي قاعدة كلية يستنبط منها احكام الجزئيات يعصم ذلك القانون الذهن عن
الخطأ اذا روعي وهذا التقرير واف لا حاجة فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة
الانسانية في التمييز بين الخطأ والصواب اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف في
استلزام الاحتياج الى العاصم على انه لو كفت لم يقع الخطأ وقوعا شائعا حيثما

10

يدل عليه لفظ قد التحقيقية و الهيئة الاستقبالية الاستمرارية ثم طوى حديث نظرية المنطق وبداهته اذ لاحاجة اليه فى بيان الحاجة فان قلت ان وقوع الخطأ بالفعل انما يستلزم الاحتياج الى الطُرُقِ الفكرية وموادّها على الوجه الجزئى لا على الوجه الكلى فانه ما لم يُعرف الطرق الجزئية لم يحصل التمييز بين الخطأ والصواب ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول انما ثبت الاحتياج الى معرفتها اما على الوجه الكلى او على الوجه الجزئى فقد ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق لا اليه فلا يتم التقريب قلت وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد وقد بين ان العلم اليقينى بالجزئيات النظرية انما يحصل من الكليات فقد ثبت الاحتياج الى قانونٍ فى اكتساب المطالب فى الجملة ولا نعنى بالاحتياج ههنا الا هذا القدر وفيه نظر وله جواب **قوله** وموضوعه اه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يرجع البحث اليها وهى الخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او لما يساويه على ما ذكره المتاخرون وذلك البحث اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويُثبَتُ له ما هو عرض ذاتى له كالجسم الطبعى فى قولهم كل جسم فله حيز طبعى او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له كالحيوان فى قولهم كل حيوان فله قوة اللمس والفلك لا يقبل الخرق والالتيام او يثبت له ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز فى العموم عن موضوع العلم كما صرح به ناقل التنزيل كقول الفقهاء كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتى او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتى له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد ان يسكن بينهما فقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مجمل تفسيره ما ذكرناه اذ لا ريب فى انه يبحث فى العلم عن الاحوال المختصة بانواع

لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاستنباط من الكليات والجواب انه لا اشكال ان العلم اليقينى بحواشى فى صفحة

11

موضوع العلم كما مر بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك كما يظهر لمن تتبع وقد نص الشيخ فى الشفاء بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها على ان المسائل هى القضايا التى محمولاتها اعراض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه و يمكن ان يكون قوله عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التى ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم كما مر تفصيله واما تعريف المتاخرين حيث لم ياخذوا الا الاعراض الذاتية للموضوع فاما محمول على المسامحة اعتمادا على ما يفصّل فى مقامه او مبنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيهما فيكون محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد مثلا امتناع الخرق مع المحمولات التى تُقَابِلُهُ اذا اخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبعى فانه لا يخلو عن احدهما فان قلت لا حاجة الى ذلك اذ المعتبر فى العرض الذاتى شموله لجميع افراد الموضوع اما على الانفراد او على سبيل التقابل وكل من محمولات المسائل مع مقابلاتها اعنى محمولات المسائل الأُخَر شامل لجميع افراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له قلت قد صرح الشيخ وغيره بان ما يلحق الشئَ لامر اخص وكان الشئ محتاجا فى لحوقه الى ان يصير نوعا متهيأ لقبوله ليس عرضا ذاتيا له فان قلت لم يجعل الشيخ خارجا عن العرض الذاتى مطلقا كيف وقد مثل العرض الذاتى على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية مع انه قد حقق هو وغيره ان المستقيم والمنحنى مختلفان نوعا وكذا الزوج والفرد بل انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق حيث قال فى الفصل الرابع من المقالة الثانية من الشفاء والقسمة المستوفاة الاولية اما ان تكون بفصول واما ان تكون بعوارض هى

على توهم ان الكلام فى العارض الاخص فى اصله انه لا يجب ان يشمل العرض الذاتى جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث فى العلوم عن العوارض

للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مسا واو غيره و قولنا كل جسم اما متحرك
او ساكن واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية في تلك
اذا كانت العوارض انما تعرض للجنس اذا صار نوعا معينا مثل قولنا كل عدد
اما زوج او فرد فان الزوج والفرد ليسا بعوارض اولا فما لم يصر العدد نوعا
معينا لم يكن زوجا او فردا لان الزوج والفرد عوارض لازمة لانواعه و
كذلك قسمة الحيوان الى الضاحك و غير الضاحك لان هذه عوارض تعرض
للانسان و غيره بعد ان قامت طبائعها النوعية و لا يكفي طبيعة الجنس في ان
يعرض لها شئ من هذه العوارض فهي من حيث القسمة اولية للجنس واما بذاتها
فليست اولية قلت هذا الكلام من الشيخ تصريح بان عد الشامل على سبيل التقابل
من الاعراض الذاتية مسامحة وان العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسمة لا كل
واحد من القسمين ولا شك ان البحث لم يقع صريحا في شئ من المسائل عن المفهوم
المردد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة فلا بد ان يصار الى
ما ذكرنا و ايضا قد شرط الشيخ في الشامل على سبيل التقابل ان لا يخلوا
الموضوع عنه و عن مقابله بحسب المضادة او بحسب العدم الذي يقابله
خصوصا مثل الخط بالنسبة الى الاستقامة و الانحناء والعدد بالنسبة الى
الزوجية والفردية و قال ما يخلوا الموضوع عنه لا الى مقابل مثله بل الى سلب
فقط فهو عرض غريب وحاصل كلامه انه لا بد ان يكون مع ضده او
عدمه شاملا لافراد الموضوع و تلك المحمولات ربما لا يكون بينهما تقابل
التضاد و لا العدم والملكة كما في الاحوال المخصوصة بانواع الجسم الطبعي من
الافلاك والمعادن والنباتات والحيوانات اذ المراد بالتضاد ههنا التضاد
الحقيقي والذي يدل عليه انه قال القسمة الاولية بالاعراض الذاتية قد يكون

ضرورة ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والجواب ان الغرض ههنا مجرد دفع توهم نشأ من كلام الشيخ وهو كونها اعراضا اولية لا نفي كونها القبية لحواشي ...

بتقابل كقولنا كل خط اما مستقيم او منحن و كل عدد اما زوج او فرد وقد يكون بغير تقابل
كقولنا ان من الحيوان ما هو سابح وما هو ماش ومنه زاحف ومنه طائر فقد جعل القسمة
الاخيرة لا على سبيل التقابل مع تحقق التضاد المشهوري فيما بين الاقسام ولقد اسبغنا الكلام و
قد بقي بعد دقائق في هذا المرام تركناها لضيق المقام وانما اتبعنا اثر قول الشيخ تنزلا الى مدارك
الضعيفة الجهال العارفين الحق بالرجال واما المترفعون عن حضيض النقص الى ذروة
الكمال فيتجلون بنور البصيرة جلية الحال ولا يلتفتون الى ما قيل و يقال **قوله المعلوم**
التصوري الخ اي موضوع المنطق المعلوم التصوري من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري
والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي وقد خالف الظاهر
المشهور في قصر البحث على الموصل القريب في القسمين حيث قال فالاول يسمى معرفا
و الثاني يسمى حجة فان بحث المنطق في التصورات والتصديقات لا يختص بالموصل القريب الذي هو
المعرف والحجة بل يبحث عن الايصال البعيد فيهما والابعد في التصديقات ولعل ذلك تصرف منه بضم
الشرح وارجاع جميع المباحث الى الموصل القريب حتى يكون قولهم الجنس كذا في قوة ان
الحد مؤلف من الامر الذي هو كذا او المعرف جزؤه كذا وقس عليه حال القضايا اذ لا شك
انه يحصل بحسب تلك الاحوال احوال الموصل القريب نظير ذلك ما ير تكبه من يجعل موضوع
الطب بدن الانسان في قولهم الزنجبيل حارة معناه بدن الانسان يتسخن باكل
الزنجبيل فلا يستبعد كثيرا ه

٤ تلك المباحث الى البحث عن الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع حقيقة في تلك المباحث فيكون معنى قولهم الجنس كذا المعرف كذا جزءه كذا كما قرره قدس سره

[illegible]

كان مصداق كليهما شيئا واحدا ” بل لا يقع الا بعد تصحيح وقوع العامل ” فكما لا يصح وقوع زيد مقدما على الخبر كذلك لا يجوز تقدم ما الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة في بعضها

[illegible]

عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق ودايما كان لا يكون لا سيما بمعنى الاستثناء فانه يفيد الحكم في ما بعده على وجه اتم واكمل فكونه من كلمات الاستثناء

يعني تقسيم اول و لا يعين التقسيم الثاني لان فيه عينية وغيرية للمدرك لنفسه ذاتا واعتبارا وفي الاول عينية وغيرية لماهية المدرك بالذات فقط وفي الثاني عينية

جزء الفرع او متعلق به فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه لكنه تكلف في لفظ الجزئيات مستغنى عنه ١٢ يزدى **قوله** لا ه فيه انه كان يورد في المشهور على الاستدلال

بحسب ذلك اي

المقبوة اولاوبها المتضادان كالسواد والبياض هذا وحاصل الجواب انه لا يكفي في الشامل على سبيل التقابل ان يكون شاملا لافراد الموضوع مع اي مقابل كان حتى السلب المطلق

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد الخ المراد بالحمد المعنى المصدري وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستودن او الحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بستايش والمصدر المبني للفاعل هو الحامدية والمصدر المبني للمفعول وهو المحمودية وكان معنى الاخيرين هو بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود فان قيل الحمد قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود لانهما مفعولا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى منطق فصيح يعبر عما في الصدور من الحاجات واشهد ان لا اله الا الله نحمده على ما اغرقنا في بحار نعمائه واعطانا بجوده وكرمه ورحمته من آلائه ونشكره بما خصصنا بالجود والكرم و جعلنا من افضل الامم واشهد ان محمدا عبده ورسوله بعثه بشيرا ونذيرا باديا وبدرا منيرا اللهم صل عليه افضل الصلوة واعظم التحيات وعلى آله واصحابه الذين هم هداة الاسلام لنغور الى دار السلام لاسيما على الخلفاء الراشدين للخلق الى الله الهادين وعلى من تبعهم باحسان اجمعين قوله المراد بالحمد الخ تفصيله انه اذا قام حالة بشيء يكون ذلك الشيء متصفا بها وقابلا لها ثم بعض منها يكون متعلقا بامر آخر تعلقا وقوعيا فيحدث فيه وصف اعتباري هو كونه متعلقا بها فتلك الحالة هي الحاصل

بالمصدر على ما صرح به صدر الشريعة وغيره من المحققين كالمصنف العلامة قدس سره فهي ربما تكون موجودا عينيا والاتصاف بها معنى مصدري اعتباري وكون الآخر متعلقا ايا ما مصدر مجهول ثم قد يعتبر معنى المشتق اي الذات والنسبة مع المصدر المعلوم وهو المصدر المبني للفاعل وقد يعتبر مع المصدر المجهول فهو المصدر المبني للمفعول فهذه خمسة معان ولا يعقل حالة اخرى في المفعول سوى وقوع الحالة القائمة بالفاعل حتى تكون حاصلا بالمصدر المجهول فما نقل في الحاشية ان للمصدر ستة معان سادسها الحاصل بالمصدر المجهول لا يظهر وجه عند تدقيق النظر ثم المعنى المصدري قد يكون انفعالا وقد يكون فعلا اي تاثيرا وتاثرا او وجودا نحوه ايضا انفعال بهذا المعنى وان لم يكن من مقولة حقيقة واما كونه غير قار الذات حتى يندرج تحت مقولة الفعل او الانفعال الحقيقيين فغير ظاهر كيف وقد يكون كثير من المعاني المصدرية آنية والحالة الحاصلة بالمصدر لا يلزم كونها امرا ثابتا قار الذات ولا كونها كيفا كيف والحالة التي هي الحركة ليست قارة ولا كيفا وقد صرح صدر الشريعة والمص انها حاصلة بالمصدر الذي هو التحرك واذا عرفت هذا فاعلم ان في الحمد خمسة معان الاول الحالة القائمة بالحامد ويعبر عنها بستايش وينتزع بمعونة العقل عنها اتصاف الحامد بها ويعبر عنه بستودن وهو المصدر المعلوم وينتزع بمعونته تعلق هذه الحالة بالمحمود ويعبر عنه بستوده شدن وهو المصدر المجهول وقوله المعنى المصدري شامل لهذين المعنيين واقتصر على تفسير المصدر المعلوم لانه الاصل ثم ينتزع العقل لقيام هذه الحالة بالحامد كونه ذاتا متصفة بها وهو الحامدية وتعلقها بالمحمود كونه ذاتا واقعا عليها الحمد وهو المحمودية ثم مآل الحامدية يرجع الى اتصاف الذات بالحمد ومآل المحمودية الى وقوع الحمد على الذات فاذا اخذ المصدر المعلوم مع النسبة الى الذات المبهمة الداخلة في المشتق يكون بعينه المصدر المبني للفاعل واذا اخذ المصدر المجهول مع النسبة الى الذات المبهمة يكون بعينه المصدر المبني للمفعول وهذا هو المعنى بقوله وكان معنى الاخيرين الخ يعني ان معنى المبني

للفاعل والمبنى للمفعول ہو بعينہ معنى الاولين ہما المصدر المعلوم والمجهول لكن لا مطلقاً بل من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود واذا لم يعتبر الاضافة فهما متغايران لدخول النسبة والذات فى الاخيرين دون الاولين فافهم ثم اللام يحتمل العهد على كل تقدير فالمعنى الحمد الكامل او الحامدية الكاملة او المحمودية الكاملة لله تعالى فانه تعالى ہو المتصف بالصفات الكمالية لا غيره وكل صفة كمالية فى غيره فهى مستعارة منه تعالى فهو المحمود الكامل ولا يقدر احد على ثنائه وحمده على الكمال الا ہو فالحامدية الكاملة له لا لغيره ويحتمل على تقدير ارادة المصدر المجهول او المبنى للمفعول ان يكون اللام للاستغراق ايضاً فان كل صفة كمالية للمخلوق انما ہى له منه تعالى وہو المعطى فهو المحمود حقيقة ومن حمد غيره تعالى فانما حمده بما اعطاه الله تعالى فهو فى الحقيقة راجع الى الله سبحانه فكل محمودية وان كانت للمخلوق فى بادى النظر فهى فى الحقيقة لله تعالى واما اذا اريد المبنى للفاعل او المصدر المعلوم فلا يصح الاستغراق فان من الحامديات حامدية مخلوق بالم لفعل وہذه صفة نقص لا يليق نسبتها اليه سبحانه ولو مبالغة وانما ينسب اليه مبالغة ما يكون صفة كمال وہو فى المخلوق فقد ظهر لك وجه قوله فى الحاشية اللام على ہذا التقدير اى تقدير ارادة المبنى للفاعل للعهد والمراد الحامدية الكاملة فالمراد قصر ہذا التقدير على العهد اى لا يتجاوز الى الاستغراق ہذا تقرير الكلام على طبق مرامه والحق ان الحامد للمخلوق لا يحمد الا مصنوعاً من مصنوعاته وشاناً من شيوناته وہو وان حمده بما لم يفعل لكنه قصد تعظيمه وتجليله فهذا الحمد وان كان صفة نقص باعتبار انه تعلق بالمخلوق وكونه بما لم يفعل لكنه صفة كمال باعتبار انه تعظيم لصنعته ومظهر قدرته فبهذا الاعتبار ان نسب اليه سبحانه وقيل ہذه الحامدية له مبالغة لا بعد فيه بل ہو الاجدر بالقبول فجميع الحامديات وجميع المحموديات له سبحانه فما فى الكون حامد حقيقة الا ہو ولا فى الكون محمود على الحقيقة الا ہو فتبارك الله احسن الحامدين والمحمودين وان شئت تنقيح ہذا المبحث

قلت صدق مبدء على مبدء لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر كما ان صدق مشتق على ما يصدق عليه مشتق آخر لا يستلزم صدق المبدء على المبدء وانما يلزم ذلك لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد فى المفهوم ومن المعلوم انه ههنا منتف

فعليك بمطالعة شرح الفصوص للشيخ العارف مؤيد الدين الجنيدي قدس سره ثم انه اختار المص فى المطول ان اللام ههنا للجنس معللاً بانه الاصل لا سيما عند عدم قرينة الاستغراق واورد عليه ان اى مقام يناسب الاستغراق من مقام الحمد واجاب عنه الفاضل اللاہورى رحمه الله بان حصر جنس الحمد يحصل على تقدير ارادة الجنس ايضاً فلا يخرج حمد الا وہو له كما يفيد الاستغراق ہذا المعنى فلا يصلح المقام قرينة للاستغراق بخصوصه وانت لا يذهب عليك ان وجود الجنس كما يكون بوجود جميع الافراد كذلك يكون بوجود فرد ما فبثبوت فرد من افراد الحمد يثبت الجنس فعلى تقدير كونه للجنس انما يستفاد ثبوت جنس الحمد ولو فى ضمن فرد ولا يلزم الانحصار اصلاً فلا يفيد الجنس مفاد الاستغراق كيف ولو كان المفاد ان واحداً لم يكن تعريف الجنس فى العهد الذهنى وقد صرحوا بخلافه ولم يصح قول اہل المعانى ان الاستغراق فى تعريف الجنس قد يستفاد من خصوص المقام بالقرينة فلا دفع له الا اذا ثبت عرف خاص لهذا التركيب فى الحصر ودونه خرط القتاد فتامل **قوله** قلت صدق مبدء الخ قيل عليه المبدء ان اذا كانا متصادقين ومفهوم الصيغة مشترك بين المشتقات كلها وجب تصادق المشتقين فان المشتق ليس الا المبدأ ومفهوم الصيغة وبعبارة اخرى اذا كان بين المبدئين عموم وخصوص وفرض صدق مشتق الخاص على افراده وجب قيام مبدئه فوجب قيام المبدء العام ضرورة وجوب صدق العام على الخاص وكذا حال التعلق واذا قام المبدء العام وتعلق وجب حمل مشتقه فما ہو موصوف بالمبدء الخاص او ہو متعلقه فهو موصوف بالمبدء العام او متعلقه فما تم جواب المحشى وبعضهم قرر الايراد بان صدق المبدء على المبدء لا يكون الا صدقاً ذاتياً فان المبادى لا تصدق

الاعلى حصصها وقد صرح به المحشي في مواضع غير عديدة فاذا قام او تعلق بالشئ المبدء الاخص وجب قيام الاعم وتعلقه بضرورة امتناع انفكاك الذات عما هو ذاتي له والجواب ان قيام الكل والاخص وان استلزم قيام الجزء والاعم لكون القيام نحوا من الوجود ووجود الكل والاخص بدون وجود الجزء والاعم غير معقول لكن تعلق الكل او الاخص بشئ ووقوعه عليه لا يستلزم تعلق الجزء والاعم به ووقوعه عليه كيف والجزئية والعموم انما توجب امتناع الانفكاك في الوجود لا في سائر الاحكام بل يجوز ان يكون التعلق ناشيا عن الخصوصية فلا يوجب تعلق بالاخصوصية فيه او يكون التعلق للمجموع بما هو مجموع فلا يكون للاجزاء تعلق فلا يصدق ان ما تعلق به الاخص او الكل تعلق به الاعم او الجزء فالحمد اي القول بالجميل تعلق بمن قام به الجميل ووقع عليه ولم يتعلق به القول المطلق ولم يقع عليه فلا يلزم التصادق بين المفعولين وان وجب بين الفاعلين فقد وضح عدم استلزام تصادق المبادي تصادق المشتقات مطلقاً وان استلزم في خصوص اسماء الفاعلين وبهذا اندفع الايرادان ولا حاجة في دفع الثاني الى ما اجاب به البعض بان القول بان ليس للمصدر افراد سوى الحصص مخصوص بالوجود غير عام للمصادر كلها مع ان هذا الجواب مما ينادي على فساده عبارة المحشي في حواشي شرح المواقف با على نداء فافهم ثم هذا الكلام انما هو على تقدير ان يكون اسم المفعول مشتقا من المصدر المعلوم باعتبار التعلق كما هو المشهور وان اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قيامه فالاشكال عن اصله غير متوجه اذ المصدر المجهول للقول لا يصدق على المصدر المجهول من الحمد فافهم وما قيل ان المحشي رح صرح ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه انتهى والمراد بالعروض اعم من الحمل بالمواطاة والاشتقاق فعروض القول للحمد يستلزم عروضه للمشتق من الحمد وعروض مبدء الاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه فيلزم ان يحمل القول على الحمد حمل المقول على المحمود ففيه انه لم يفرق بين المفهوم والمصداق فان الذي صرح به المحشي ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه لمفهوم ما اشتق منه لا لمصداقه فلو سلم المقدمات

لزم صدق المقول على مفهوم المحمود ولا بعد في التزامه والكلام في صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ولا يلزم من تعلق احد المبدئين المتصادقين بمصداق مشتق تعلق الآخر بمصداقه ثم لو سلم ان عروض شئ لشئ مطلقاً مواطاة كان او اشتقاقا يستلزم عروضه لما اشتق منه لكن العروض على نمط واحد فان كان عروضه للمبدء مواطاة كان لمشتقه ايضا كذلك فغاية ما يلزم من تلك المقدمة عروض القول لمشتق الحمد مواطاة وعروض المبدء مواطاة لا يستلزم حمل المشتق وانما المستلزم لحمل المشتق العروض الاشتقاقي ثم هذا الذي صرح به المحشي انما هو مجرد دعوى من غير شاهد بل المبدئية علاقة للبس وليست بعارضة للمشتق فافهم وقيل في الجواب عن اصل الاعتراض ان الحمد يطلق على التلفظ بالجملة الثنائية وعلى نفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على التلفظ وعلى نفس اللفظ والمحمود انما اشتق من المعنى الثاني ومعناه ذات تعلق به الجملة الثنائية وهو ذات المحمود التي هي قائم الاوصاف والمقول اشتق من القول بالمعنى الاول فهذا ذات تعلق به التلفظ وما هي الا الالفاظ نعم يجوز في حاق اللغة ان يشتق المحمود من المعنى الاول للحمد ويقال ما تعلق به الحمد ما تعلق به القول لكن لم يجوزه العرف ولم يرخصه وليس كل قيام او كل تعلق يستلزم صدق المشتق فلا يقال للذهن الذي قام به ماهية الحرارة حين التعقل حار وانت لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق منه كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق من الجامد فهو من قبيل الجعلي ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما منعه الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون ما تعلق به الحمد ما تعلق به القول باطل بادي الرأي فان ما تعلق به الحمد هو عين ما تعلق به التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقاً لكن لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل كما لا يخفى على من له ادنى مساس فافهم وتوكل على الله سبحانه

ثم المحمود به ما يحمل به من اسناد وصف جز الى المحمود والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد من اتصاف المحمود بوصف حسن فلا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للاخر الا ان يفرق بينهما بان يوخذ احدهما اختياريا فتدبر **قوله** على جهة التعظيم والتبجيل الخ

اي على وجه التعظيم الظاهري والباطني كليهما فيخرج السخرية لانتفاء التعظيم الباطني

قوله ثم المحمود به الخ قد وافق المحشي الجمهور في تفسير المحمود به ففسره بالوصف المسند الى المحمود اذ هو الذي حمد به وخالف في المحمود عليه ففسره بالوصف القائم به حقيقة او ادعاء فذلك الوصف له اعتباران اعتبار انه قائم به حقيقة او ادعاء يترتب عليه الحمد فهو بهذا الاعتبار محمود عليه و محكي عنه واعتبار انه اسنده الحامد الى المحمود فهو بهذا الاعتبار محمود به وحكاية فالتغاير بينهما اعتباري وهذه الحكاية والمحكي عنه غير الحكاية والمحكي عنه الذين يستعملان في بيان صدق القضايا وكذبها فان المحكي عنه هناك كون الموضوع في حد ذاته من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع المحمول عنه او لا يصح وهو مغاير للحكاية التي هي النسبة الحاكية بالذات والمحكي عنه بالمعنى الذي نحن بصدده نفس الوصف المسند وهذا المعنى يعم الانشاء والاخبار بل التصورات الساذجة وبهذا المعنى يقال ان الصورة العلمية حكاية عن المعلوم وان الوصف العنواني حكاية عن الذات وهذا هو المراد مما نقل عنه في الحاشية هذا يعم الانشاء والاخبار فان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف انتهى وهذا والمحمود عليه عند الجمهور ما يكون باعثا على الحمد وهو قد يكون عين المحمود به كما اذا اعطى السلطان الرجل عطاء فحمده به وقد يكون غيره كما اذا حمده في المثال المضروب بالشجاعة ولا يرى هذا العبد في تغيير اصطلاحهم فائدة سوى التخبيط في تقرير المذاهب كما بين ان شاء الله تعالى على ان هذا لا يصلح مبنى لكلام القوم فهو في قوة الخطاء عند المحصلين فافهم **قوله** الا ان يفرق يعني يقيد في احدهما بالاختيارية دون الآخر وهو كما ترى **قوله** اي على وجه يشتمل التعظيم الظاهري الخ يحتمل ان يراد بالتعظيم التعظيم الظاهري وبالتبجيل التعظيم الباطني او يراد

ولا يخرج مدائح الشعراء لتحقق التعظيم الظاهري والباطني وان لم يتحقق الاعتقاد بناءً على ان القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد بل تخييل وتصوير **قوله** والمراد بالجميل الخ حمل الجميل في هذا التعريف على الاختياري معللاً بان المراد بالجميل في تعريف الحمد الفعل الجميل والفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري فانه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد ونحوهما افعال الخ هكذا حمل المص الجميل في قول صاحب الكشاف الحمد هو الثناء على الجميل معللاً بهذا التعليل ولا يخفى ما فيه لكن المقام خطابي **قوله** والمدح الخ الاحتمالات العقلية نظراً الى اعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارياً ولا اختيارياً كثيرة

بالتعظيم اعم ويكون عطف التبجيل عطفاً تفسيرياً **قوله** ولا يخرج مدائح الشعراء الخ يعني ان الشاعر يمدح قاصداً من قلبه المدح ومعتقداً انه ممدوح فوجد فيه التعظيم الباطني فلا يخرج وانما المفقود الاعتقاد لظواهر معاني الالفاظ وظواهر ما وصف به مبالغة وما نقل من السيد السند المحقق قدس سره اذا عري عن مطابقة الاعتقاد وخالفه افعال الجوارح كان سخرية واستهزاء لا حمداً فلعله اراد به انه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد بانه ممدوح ومقصود بالمدح والا فهو كما ترى ليس على ما ينبغي فافهم **قوله** معللاً بان المراد الخ لما علل الشارح بان الجميل صفة للفعل وهو اختياري فاورد عليه غياث الحكماء بان الاوسط غير متكرر فليس هو استدلالاً على قانون المنطق واجيب بانه قياس المساواة فانتج بواسطة المقدمة الاجنبية وهي ان صفة الاختياري اختيارية فالجميل اختياري فاتجه اليه منع هذه المقدمة كيف لا وكثير من صفات الافعال الاختيارية لا يكون اختيارية فسلك المحشي مسلكاً آخر حسناً هو ان المراد بالجميل الفعل الجميل لانه صفة للفعل والفعل لا يكون الا بالاختيار ثم انه اشار الى ان هذا التعليل لحمل لفظ الجميل على الاختياري وان وقع محموداً به كما حمل المص هذا اللفظ عليه في قول صاحب الكشاف وان وقع محموداً عليه فالتشبيه في مجرد حمل هذا اللفظ لا في كونه محموداً عليه فاندفع ما قيل ان الذي حمله المص هناك على الاختياري محمود عليه وههنا حمل المحمود به فالنقل غير مطابق فافهم **قوله** ولا يخفى ما فيه الخ لان كلية قولنا كل فعل لا يكون الا بالاختيار ممنوعة

عبده لغفور الرحمن مولانا احمد حسن عم فيضه جلي وخفي

والمذاهب مهنا ثلث الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به
اختياريين والثالث ان يكون المحمود عليه فقط اختياريا والمحشي ح اختار الاول وتمسك
بمثال اللؤلؤ وتوجيهه ان الممدوح به في هذا المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء هو كون
اللؤلؤ ممدوحة على صفائها وهو ليس اختياريا وايضا فيه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ وهو ممدوح به
بل كلما يقع في الكلام ممدوحا عليه فهو يقع ممدوحا به وبالعكس وكذا حال المحمود عليه والمحمود به فافهم **قوله** قيل

والجزئية لا تفيد وكذا الصغرى فانه يجوز ان يكون الجميل صفة للوصف دون الفعل لكن الامر
سهل فان المتبادر من الجميل الفعل الجميل وهو الظاهر فانه من صفات الفعل الغالبة عليه والمتبادر من
الفعل في العرف الاختياري ولا ينافي تقسيم الفعل الى الاختياري والاضطراري لهذا كما
ان الوجود ينقسم الى الذهني والخارجي مع ان المتبادر منه الخارجي واليه اشار بقوله
لكن المقام خطابي ثم انه قد يناقش بانا وان سلمنا ان المتبادر في العرف من مطلق الفعل
الاختياري ولكن لا يلزم منه تبادره من الصفات الجارية عليه فتامل فيه **قوله** والمذاهب
ههنا ثلثة الاول ان المحمود به فقط دون الممدوح به اختياري والمحمود عليه مسكوت عنه لانه اعم فانه
لا يتاتي على ما فسر وقس عليه الباقي ثم الاولان يرجعان الى انه يجب ان يكون المحمود به وعليه كلاهما
اختياريين بناء على ما زعم من الاتحاد ويبطل القول الثالث بالضرورة كما اعترف به في الحاشية
وانت لا يذهب عليك ان اصحاب المذهب الثالث عقلاء فكيف يتفوهون بهذا الامر
الباطل بل هم ارادوا من المحمود عليه المعنى المشهور الذي ذكر فعليك بالانصاف
وابقاء المعنى المشهور ليصح النزاع فافهم **قوله** وتوجيهه ان الممدوح به الخ اراد به دفع ما يتراءى
وروده ان الصفاء ممدوح عليه لا ممدوح به فحاصل الاول ان قولنا مدحت اللؤلؤ يدل على مدح
والممدوح به كون اللؤلؤ ممدوحا بها وهذا ليس في اختيار اللؤلؤ وكون مدحت اللؤلؤ
مدحا امر بديهي ومن منع فقد منع امرا ضروريا فلا يصغى اليه وحاصل التوجيه الثاني ان
فيه نسبة الصفاء الى اللؤلؤ فالصفاء ممدوح بها وهو غير اختياري وهذا ليس مخصوصا

على هذا القول يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها ولا يقال حمدتها على صفائها **قوله** قيل
العلاقة الخ الدلالة الاولى اعم من الدلالة الثانية بحسب التحقق مطلقا لا بحسب الصدق مطلقا وغير
مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة للايصال المستلزم له فالمعنى الاول يشمل المؤمن والكافر

بالصفاء بل كل ما يقع ممدوحا عليه في الكلام اي يكون مدخول كلمة على فهو ممدوح به لان الممدوح
به ما يقع به المدح وهذا قد وقع به المدح فافهم **قوله** على هذا القول الخ فيه اشارة الى ان المراد به
المحمود عليه في الكلام ولا بد منه لئلا يبطل بالضرورة **قوله** الدلالة الاولى اعم الخ قيل في
تقريره الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الوسيلة فالدلالة الثانية دلالة على وسيلة توصل تلك
الدلالة الى المطلوب والدلالة الاولى دلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب ففي
الدلالة الثانية ايضا وسيلة لكن تلك الدلالة كافية في الايصال بخلاف الاولى فانما وجدت
الثانية وجدت الدلالة على الوسيلة وهي الاولى من غير عكس اذ يجوز ان توجد الدلالة على الوسيلة
من غير ان يكفي للوصول كذا قيل فعلى هذا ايصال الدلالة على الوسيلة الى المطلوب انما يكون
اذا كانت تلك موجبة للسلوك على الوسيلة فيصل الى المطلوب لا بان تكون تلك
الدلالة نفسها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والا صارت الوسيلة لغوا ولم تبق وسيلة
بخلاف الدلالة الاولى فانها لا تستلزم السلوك عليها فاندفع ما قيل ان المتبادر بالدلالة الاولى
ما يكون على وسيلة موصلة بالذات تامة في الايصال وفي الثانية وان كانت على وسيلة
لكن الوسيلة ليست موصلة بالذات تامة في الايصال انما الموصل التام الدلالة فحسب فبينهما
تباين كلي ضرورة ان شيئين لا يكونان موصلين تامين فاذا كانت نفس الدلالة موصلة تامة
لا تكون الوسيلة تامة في الايصال وان كانت الوسيلة تامة لا تكون الدلالة تامة ثم لي فيه كلام اما اولا
فلانه لو تم ما ذكر لزم العموم بحسب الصدق فان الدلالة الثانية ح مقيدة بالنسبة الى الاولى فهي حصة لها
والكلي يصدق على حصصه صدقا مواطاتيا وهو غير مطلوب المحشي واما ثانيا فلانا سلمنا
انه لا بد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المدلول الوسيلة بل يجوز ان

١٢

والمعنى الثانی یختص بالمؤمن والمراد بالایصال فی کلا المعنیین الایصال بالفعل ضرورة
ان الایصال بالقوة لیس ایصالا فی الحقیقة ولو کان المراد اعم منه لم یکن فرق بین المعنیین بتحقق

یکون هو المطلوب اواعم منه ومن الوسیلة فیمکن تخلفها عن الدلالة علی الوسیلة واما
ثالثا فلانه وقع فی کلمات الاکثر فی تفسیر المعنی الثانی الایصال الی المطلوب وهو
اعم من ان یکون بالدلالة علی الوسیلة او بدونها فلا دلالة هناک ولا مدلول سوی
المطلوب واما رابعا فلانه یستلزم ان لا یکون الواصل الی البغیة من غیر توسط الوسیلة
مهدیا کما کان شان رسول الله صلعم ذلک فانه خلق وهو واصل الی الله عز وجل مشاهدا
ایاه وله ان یلتزم ذلک لثبوت ما هو ارفع منها فتامل وقیل معنی العبارة ان المعنی الاول اعم
مطلقا من ان یکون عاما مطلقا او من وجه ولا یخفی ما فیه من التکلف قوله والمراد الخ فیه دفع لما
اورد انه ان ارید بالایصال الایصال بالقوة فکلتاهما متلازمتان فانه کلما تحقق الدلالة علی الطریق تحقق هناک
الایصال بالقوة وان ارید بالفعل فکلتاهما مستلزمتان للوصول فلا تفارق ووجه الدفع ان المراد
من الایصال الایصال بالفعل کیف والایصال بالقوة لیس ایصالا بالحقیقة لکن الایصال فی المعنی الاول صفة الوسیلة
لا الدلالة فالوسیلة توصل سالکها بالفعل والدلالة علیها لا یستلزم السلوک حتی یستلزم
الایصال فهو یشمل المؤمن والکافر بخلاف المعنی الثانی فان الدلالة هناک نفسها موصلة
فلا ینفک عن الایصال المستلزم للوصول فهو مختص بالمؤمن ثم المطلوب فی هدایة الانبیاء
صلوات الله تعالی علیهم الایمان والوسیلة الدلائل والاعجاز والآیات فلا یرد
ما قیل انکان المطلوب فلاح الدنیا والآخرة فهو من لوازم الایمان وانکان الوصول
الی الله تعالی کما یکون للاولیاء فالایصال الیه بالفعل لا یخلو عن اشکال فافهم
قوله فالنقض الخ یعنی انه اذا تقرر ما ذکر فالنقض بالکریمة ظاهر الورود واشار الی
دفع ما قیل ان المراد بالایصال الایصال بالقوة وثمود کانوا واصلین الی المطلوب بالقوة
فیتحقق المعنی الثانی فلا نقض انتهی وعدل عن التقریر المشهور بان الضلال لا یتصور بعد

١٣

یقر له تعالی واما ثمود فهدیناهم ظاهر الورود لان ثمود لم یؤمنوا بنبیهم صالح علیه السلام
ومعنی الآیة علی ما ذکره المصنف رح فی شرح المقاصد دعونا ثمود الی طریق الحق فاستحبوا الضلال ای فقدان
طریق یوصل الی المطلوب علی الهدی ای وجدان طریق یوصل الیه قوله واحتمال التجوز مشترک الاحتمالات
ههنا اربعة التجوز فی المعنی الاول والتجوز فی المعنی الثانی والاشتراک اللفظی والاشتراک المعنوی
والظاهر هو الاحتمال الثانی وهو ان یکون الهدایة حقیقة فی المعنی الاول ومجازا فی المعنی الثانی لان المعنی

الوصول فانه یرد علیه انه ربما یرتد الرجل العیاذ بالله الی ان ثمود لم یؤمنوا فلم یکن
هناک ایصال وزعم بعضهم ان وجه النقض ان الهدی مطاوع الهدایة فلو کانت
بمعنی الایصال لزم من تحققه تحقق الوصول الذی هو الهدی وقد قال الله تعالی
فاستحبوا العمی علی الهدی ثم اورد انه کما لا یستقیم المعنی الثانی لفقدان مطاوعه
کذلک لا یستقیم الاول لان الهدی ح بمعنی الرویة وهی مطاوعة للارارة فلا یصح
المعنی الاول ایضا واشار الی دفعه بقوله ومعنی الآیة الخ یعنی ان الهدی
لیس مطاوعا للهدایة بل هو وجدان الطریق ولا یستلزم ارارة الطریق والدلالة
علیه وجدانه قال فی الحاشیة ان فیه خلطا بین الهدی والهدایة واشتباها
فی مورد النقض اما الخلط فظاهر فانه فهم من کون الهدایة بمعنی الارارة ان الهدی
بمعنی الرویة ولیس کذلک بل هو وجدان الطریق لکن لفهم من القاموس
ان الهدی والهدایة بمعنی واحد وقد نقل البعض عن تاج المصادر الهدی راه
نمودن وراه یافتن فهو ح لفظ مشترک فالمراد فی الآیة المعنی الثانی بقرینة
وجود الهدایة فافهم واما الاشتباه فلانه جعل مبنی النقض فقدان الهدی مع
تحقق الهدایة ولیس کذلک لما تقرر وانت لا یذهب علیک ان فیه اشتباها بین المعدود
والمبنی فافهم قوله لان المعنی الاول الخ فی القاموس هداه هدیا وهدی وهدایة وهدیة بکسرهما ارشده فتهدی واهتدی و
هداه الله الطریق وله والیه انتهی لی فاذا کان المعنی الاول معنی لغویا موضوعا له بخصوصه

الاول هو المعنى اللغوى فانه فسر فى كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نمای ومن المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر فى موضعه ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح المص رح فى شرح المقاصد بان القول الثانى مما اخترعه بعض المعتزلة قوله وللمناقشة فى امتناع حمله الخ قال فى الحاشية يمكن ان يقال الهداية فى قوله تعالى لا تهدى بمعنى الدلالة على ما يوصل اه

كان حقيقة فيه فلو كان حقيقة فى المعنى الثانى فاما ان يكون منقولا اليه وموضوعا له ابتداء فيكون لفظ الهداية منقولا او مشتركا فيهما والنقل والاشتراك خلاف الاصل فتعين كونه معنى مجازيا فقد ظهر انه لا استدراك فى البيان فافهم ولا تلتفت الى ما قيل انه يكفى كون الاول معنى لغويا لان غاية مالزم منه كون الاول معنى حقيقيا ولا يلزم مجازية المعنى الآخر بل يجوز ان يكون الآخر ايضا معنى حقيقيا الا بضم المقدمات المذكورة نعم لو قيل ابتداء ان الاول معنى لغوى والثانى ينكرونه اهل اللغة لتم وكفى لكن هذا دليل آخر اشار اليه بقوله وقد صرح المص رح فى شرح المقاصد الخ واعترض عليه بان كلام المص مضطرب فان كلامه فى حاشية الكشاف ينادى على ان كلا المعنيين يستعمل فيهما لفظ الهداية فى المحاورات وما فى شرح المقاصد يفيد ان المعنى الثانى معنى مخترع لا اصل له فى اللغة والعرف وجوابه ان مقصوده فى شرح المقاصد ان المعنى الثانى ليس موضوعا له انما الحكم بالوضع بازائه من مخترعات بعض المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة وهذا لا ينافى ما فى حاشية الكشاف فانه انما يفيد الاستعمال فيه لا الوضع بازائه وانما ينافى لو كان الحكم بكون الاستعمال مطلقا ولو مجازيا مخترعا وليس كذلك كيف وليس سماع الجزئيات شرطا فى المجازات فاحداث مجاز ابتداء لا يكون مخترعا بل يكون على قانون اللغة فكيف يصح الحكم بالاختراع فى الاستعمال المجازى فافهم

حاصله ان الهداية بالمعنى الاول وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى النبى صلى الله عليه وسلم لكن بحسب الحقيقة مستند ومنسوب الى الله تعالى فانه لا تقدر على الدعوة الى طريق الحق من الله تعالى والدعوة لا تحصل الا بنصب الدلائل وخلق المعجزات ونا صبها وخالقها ليس الا هو وكان فى هذه الآية تسلية للنبى صلى الله عليه وسلم

قوله حاصله ان الهداية بالمعنى الاول الخ لم يرد ان الهداية وان كانت بحسب الظاهر منسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم لكنها بالحقيقة فعل الله تعالى بناء على ان افعال العباد كلها مخلوقة له تعالى عند اهل الحق القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى وحفظهم فى امنه فيصح نفيها عن الرسول صلى الله عليه وسلم حقيقة وكيف يريد هذا فانه يرد عليه انه لا اختصاص له بالهداية بل هذا يجرى فى الافعال كلها مثل الاكل والشرب فلا يصح اسناد واحد منها الى المخلوق حقيقة ويرد ايضا ان اسناد الافاعيل الى من قام به حقيقة وان لم تكن مخلوقة له الا ترى ان البشر آكل حقيقة وان كان اكله مخلوقا له سبحانه وتعالى فكذا الهداية بمعنى الدلالة والارشاد وان كانت مخلوقة لله تعالى لكنها قائمة بالرسول صلى الله عليه وسلم فهو الهادى حقيقة فلا يصح نفيها عنه حقيقة بل اراد ان الهداية والارشاد لا تقوم حقيقتها الا باراءة المعجزات والآيات فانها الطريق الى المطلوب واراءة الآيات والمعجزات حقيقة منه سبحانه فهو المرشد والارشاد قائم به حقيقة فيصح نفيه عن الغير حقيقة هذا غاية التقرير وبعد يبقى فيه خدشة فان الآيات والمعجزات وان كانت وسيلة للارشاد ومخلوقة لله سبحانه لكن لا يلزم منه ان لا يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مرشدا بل الارشاد قائم به صلى الله عليه وسلم حقيقة وان كان متمماته منه سبحانه فلا ينافى كونه سبحانه مرشدا حقيقة كون الرسول صلى الله عليه وسلم مرشدا حقيقة ايضا بل الارشاد قائم بكليهما فلا يصح النفى عنه حقيقة فان قلت ما ذكرت لا يلزم منه التجوز فى لا تهدى واستعماله فى غير المعنى الاول بل يجوز ان يراد به المعنى الاول ويكون التجوز فى الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم لعدم كون متمماته فى يده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قلت ليس المجاز فى الاسناد اولى من المجاز فى الطرف فكما انه يرتكب فى هذه الآية المجاز فى الاسناد يمكن ان

فانه عليه السلام دعا بعض قربائه الى الايمان دعوة بليغة وهم لم يؤمنوا واختاروا النار على العار وحصل له بسبب ذلك حزن كما ذكره المفسرون فى شان نزولها فلا يرد ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقى دون المجازى وان احتمال المجاز مشترك فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى فَهَدَيْنَاهُمْ قربناهم الى الهدى وكذا لا يرد ان التخصيص بقوله تعالى مَنْ اَحْبَبْتَ لا يلائم هذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل شاملة لجميع امة الدعوة ولك ان تقول الهداية بالمعنى الاول اعم من ان يكون مع الوصول اولا ففى قوله تعالى لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ ذكر العام وارادة الخاص من حيث انه هو فليس ههنا مجاز لما تقرر فى موضعه ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان اطلاق حقيقى

يرتكب فيما نقض به المعنى الثانى المجاز فى الطرف مع انه يمكن ان يكون لفظ الهداية فيه على معنى الايصال وانما نسب اليهم لقربهم اليه لظهور المعجزات الدالة عليه دلالة قطعية واضحة فافهم قوله فانه عليه السلام دعا بعض اقربائه هو عمه ابو طالب كما نص عليه فى صحيح مسلم قوله وكذا لا يرد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت الخ وجه الدفع انه انما ذكره للتسلى قوله ولك ان تقول الخ الدلالة الاولى المقيدة بالوصول اما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فيكون حصة او بان يكون كلاهما داخلين فيكون فردا وعلى كل تقدير فالارشاد المقيد بالوصول اخص واطلاق الهداية عليه اطلاق الاعم على الاخص الذى هو جزئى من جزئياته وهذا الاطلاق لا يكون مجازا كاطلاق الانسان على زيد وانت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال فان اطلاق الاعم على جزئى منه على نحوين احدهما ان يراد به المعنى الاعم ويجعل عنوانا ومعبرا عن الجزئى كما اذا رايت زيدا واخبرت عن رويته بقولك رايت انسانا فقد عبرت عنه بالانسان وثانيهما ان يراد به الاخص بخصوصه من اجل علاقة العموم والخصوص والاطلاق الاول حقيقة من غير ريبة والثانى مجاز البتة وههنا لا يمكن ارادة الارشاد المطلق وجعله عنوانا للخاص فان نفيه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد

وما قال المص فى شرح المقاصد الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال كقوله تعالى اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ ونحوه راجعة عندنا الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال ينبغى ان يحمل على ذلك فتامل قوله تتعدى بنفسها الى المفعول الثانى مثل اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ وهٰذَا الْقُرْاٰنُ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ وَيَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ولا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظى فانه يدل على تعدد نحو استعمال الهداية فى المعنيين لا على تعدد وضعها

فيلزم انتفاء الارشاد مطلقا سواء كان مقارنا مع الوصول اولا وهذا فاسد فان شان الرسول صلى الله عليه وسلم كان الارشاد قطعا لا مجال للارتياب فيه فلا بد من ارادة الجزئى بخصوصه فيلزم المجاز قطعا وقد يقرر بان المراد مطلق الارشاد لكن من حيث هو اعنى موضوع المهملة وهو ينتفى بانتفاء فرد كما انه ينتفى بانتفاء جميع الافراد كما سيجئ فى كلام المحشى انشاء الله تعالى فيصح نفى الهداية والارشاد باعتبار انتفاء حصة منه وهو الارشاد مع الوصول فلا تجوز وهذا اشد فسادا فان النفى الوارد على النكرة موضوع للعموم والاستغراق وكذا النفى الوارد على الفعل مطلقا فههنا الهداية واقعة فى سياق النفى فنفيه بانتفاء جميع الافراد حقيقة ونفيه بانتفاء البعض مجاز ونفى المطلق بانتفاء بعض الافراد وان صح عقلا لكن لا يصح لغة وحقيقة فان اهل اللغة لم يضعوا النكرة الواقعة فى سياق النفى لهذا النحو من الانتفاء فافهم وقد قيل فى توجيه كلام المحشى ان كلامه مبنى على مذهب الشيخ ابن الهمام فانه صرح فى التحرير بان اطلاق الكلى على الفرد بخصوصه حقيقة مطلقا وفيه انه مع بعده جدا لا يصح فان قوله انما هو فى الاثبات واما فى النفى فهو يقول ان النكرة للعموم وارادة فرد منه بخصوصه تخصيص ومجاز فافهم قوله وما قال المص فى شرح المقاصد الخ توجيه الحل ان خلق الاهتداء نوع من الهداية اى الارشاد فان خلق الاهتداء ايضا ارشاد اى ايصال وخلق الضلال ايضا نوع من الاضلال فاريد بالهداية خلق الاهتداء والايمان وبالاضلال خلق الضلال من قبيل ارادة الخاص بالعام فهو من قبيل الحقيقة فتامل

18

ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد من امارات المجاز والمتعدي بالحرف مقيد بها فيكون المعنى الاول معنى مجازيا لان المتعدي بالحرف مقيد بالمفعول الحرف واسطة في التقييد وقد نقل الجوهري ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها فيقال في لغة الحجاز هديته الطريق وفي غيرها هديته الى الطريق والله الهادي الى الطريق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** الطريق المستوي اه في التفسير الاول اشارة الى ان اضافة السواء الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان السواء بمعنى المستوي

قوله ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد الخ تقرير التوهم ان المعنى الاول انما يفهم اذا قيد الهداية باللام او بالى والتقييد من امارات المجاز فيلزم كونه معنى مجازيا وقد قلتم انه حقيقي والجواب بان التقييد على نحوين الاول التقييد بما هو من لوازم المعنى لتعقل المعنى كالتقييد بالفاعل ونحوه والثاني ان يكون التقييد بحيث لولاه لم يفهم هذا المعنى بل يفهم غيره والتقييد ههنا من النحو الاول واما امارة المجاز النحو الثاني هذا هو المراد ثم اورد على الجواب بان هذا التقييد من النحو الثاني فانه لو ترك هذا التقييد لفهم المعنى الثاني على ما صرح به في حاشية الكشاف فينبغي ان يكون هذا علامة المجاز وانت لا يذهب عليك ان هذا التقييد ليس الا لان المعنى الاول لا يتعقل الا بالتقييد فان الارادة لابد لها من مرئي تتعلق به الارادة فهذا التقييد لتوقف تعقل معنى الفعل لا لانه لولاه لفهم المعنى الآخر كيف ولو حذف المرئي مطلقا من اللفظ والارادة بان جعل نازلا منزلة الغير المتعدي اي المفعول الثاني لفهم المعنى الاول قطعا والضابطة ساكتة عنه ولا يفهم المعنى الثاني على ما ذكره المص في تلك الحاشية الا اذا عدي الى المفعول الثاني بنفسه فلم يكن هذا التقييد من قبيل التقييد المعتبر الذي هو من امارات المجاز بل قد فهم هذا المعنى مع عدم التقييد فافهم ولا تزل فانه مزلة **قوله** لان المتعدي بالحرف الخ حاصله انه ليس ههنا تقييد الا بالمفعول الذي لا يتعقل معنى الفعل المتعدي الا به والحرف انما هو آلة التقييد فهذا التقييد مثل التقييد عند التعدية بنفسها والتزام هذا التقييد ليس من امارات المجاز والتقييد الذي من اماراته هو التقييد الذي لولاه لافاد المعنى الآخر وههنا

19

او بمعنى الاستواء فوصف به الطريق مبالغة او بمعنى الوسط فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي ويحتمل ان يكون هذا التفسير للطريق ويكون المعنى اهدنا سواء الطريق المستوي وفي التفسير الثاني اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد وان المراد بالاستواء الاستقامة

اذا ترك التقييد بالمفعول اصلا لم يفد المعنى الثاني البتة فاندفع ما قيل ان الحرف وان كان واسطة لكن التقييد ان كان من قبيل الثاني فلابد من المجازية والا فلا دخل لكونه واسطة في التقييد وايضا الحرف واسطة في تقييد معنى الفعل بالاسم وايصاله اليه وهذا هو معنى التقييد لا انه تقييد بنفسه منفردا ووجه الدفع ان المقصود انه ليس تقييد الا بما قيد به عند التعدية بنفسها وهذا التقييد ليس من امارات المجاز فافهم وتشكر **قوله** وقد نقل الجوهري الخ انت لا يذهب عليك ان هذا يبطل ما وضع المص في حاشية الكشاف من القانون فانه يلزم ح ان لا تكون الهداية في لغة الحجاز مستعملة في معناه الحقيقي وهو ارادة الطريق اصلا الا في القليل اذا نزلت منزلة اللازم باعتبار المفعول الثاني ولعل لاجل هذا احتمل من حمل كلام المص رح في تلك الحاشية على ان مقصوده الاشتراك اللفظي فحينئذ لم يلزم عدم استعمال الهداية في لغة الحجاز في المعنى الحقيقي بل هو ايضا حقيقي لكن حينئذ يصير مناقضا لما قال في شرح المقاصد ويكون باطلا لعدم ذكر اهل اللغة المعنى الثاني ولو كان حقيقيا لذكروه ثم ان ما نقلناه سابقا من القاموس يبطل هذه الضابطة قطعا فانه صرح بان الهداية بمعنى الارادة على كل تقدير من التعدية بنفسها او بالى او باللام فافهم وتثبت ولا تقدم ولا تاخر **قوله** وبمعنى الوسط في القاموس السواء العدل والوسط والمعنى هدانا الطريق الذي هو الوسط العدل فان وسط كل شيء اعدله والطريق العدل هو الذي لا ارتفاع فيه ولا انخفاض فكنى عنه **قوله** وفي التفسير الثاني اشارة الخ فانه جعل الطريق المستوي هو الصراط المستقيم وليس المستقيم الا واحدا فانه اقصر الخطوط الواصلة والوحدة ههنا

٣٠

وحاصل التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما ومطابق العقائد الاسلامية خصوصا والاول انسب لانه مناسب لقسمي المنطق والكلام والثاني لقسم الكلام فقط قوله الظاهر فيه الخ لان الظاهر ان المقصود هو جعل التوفيق رفيقا لنا وذلك لا يحصل الا بان يكون لنا متعلقا بالرفيق وصلة له قوله لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه الخ لان تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط او مع المضاف فيلزم الفصل بين المضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم تقدم العامل فالفرق بين الوجهين ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه معموله والى لزوم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف لا على التعيين والوجه الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله وان كان العامل والمعمول ههنا المضاف اليه ومعموله والى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعيين قوله واما تعلقه الا وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول والمجعول اليه التوفيق وخير رفيق

وحدة بالنوع فان المراد اما العقائد الحقة عموما او ملة الاسلام خصوصاً وهما واحدان بالنوع فافهم قوله فالفرق بين الوجهين الخ فيه ان حاصل الوجه الاول على ما قرر انه يلزم من تقدم معمول المضاف اليه الفصل او تقدم المضاف اليه على المضاف لانه عامله ولا شك ان ههنا تقدما على المضاف اليه مع المضاف فتعين المحذور الثاني وهو المحذور الذي لزم في الوجه الثاني فلا فرق يعتد به نعم لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف الذي هو ممتنع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لكان له وجه وليظهر الفرق ثم انه اعترض على الوجهين بانه لا يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف عند تقدم معموله فانه يستلزم تقدم المضاف اليه لانه عامله وهو يستلزم تقدم المضاف لانه عامله وانت تعلم ان المقام اقناعي

٣١

وهما لا يصلحان ان تتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وذاتياته

قوله وهما لا يصلحان الخ لان الذاتي داخل في الذات فوجود بوجوده وجعله جعله فلا يحتاج في ثبوته للذات الى جعل مستانف ثم اعترض عليه تارة بان التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير والمطلوب الخير خارج عن حقيقته وانما الداخل الاضافة اليه فليس الخير ذاتيا له وتارة بانه لو سلم الدخول فالخير ههناك صفة للمطلوب وههنا الخير صفة للرفيق والجعل بينه وبين التوفيق فالذي هو ذاتي لم يتخلل الجعل بينه وبين الذات والذي تخلل بينه وبينها ليس ذاتيا وتارة بان الذاتي هو مطلق الخير لا خير رفيق والجعل انما تخلل بينه وبين التوفيق فلا مجعولية لثبوت الذاتي فلاجل هذه الايرادات غير وقرر بان خير رفيق من لوازم التوفيق لان التوفيق لا يكون الا خير رفيق فحينئذ يلزم تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو في قوة تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وهذا انما يتم لو ثبت ان خير رفيق من لوازم الماهية ثم اورد ان هذا الوجه لو تم لدل على الفساد لا على الركاكة فان الركيك ما له نحو صحة وانت لا يذهب عليك انه يبقى له نوع صحة بالتزام التجريد عن الخيرية وحينئذ لا يبقى ذاتيا له ولا من لوازمه فان التوفيق لمطلق المطلوب قد يكون شرا ايضا فتامل فيه ثم بقي ههنا كلام وهو انه انما يتم لو كان الجعل بمعنى التصيير حتى يكون المجعول اليه خير رفيق وهو ممنوع بل يجوز ان يكون بمعنى الخلق ويكون خير رفيق حالا والخلق اما تصيير الشيء موجودا كما يراه المشاؤون القائلون بالجعل المؤلف وحينئذ فالمجعول التوفيق والمجعول اليه الوجود فلا استحالة واما اخراج نفس الماهية الحقيقية من الليس الى الايس واثر الخلق تقرر نفس الماهية في الواقع بعد ما كان ليسا في حد حقيقتها ثم ينتزع منها الوجود انتزاع اللوازم والتوابع هذا الذي يراه الاشراقيون القائلون بالجعل البسيط وهذا الجعل لا يحتاج الى المجعول اليه حتى يتخلل بين الشيء وذاتياته ولا استحالة فيه اصلا اللهم الا ان يقال مقصوده ان المتبادر من الجعل الذي وقع بعده امران صالحان لان يحمل احدهما على الآخر هو التصيير وهو ههنا

٢٢

وبهذا يظهر حال تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ولذا لم يتعرض له وبهذا يندفع ما قيل انه
يجوز ان يتعلق بجعل واللام للانتفاع كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء وغير ذلك فافهم **قوله** والظاهر انه يعني ان هدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل
حتى يكون المجاز في الطرف بل اسم للحاصل بالمصدر واطلق على الفاعل مبالغة لان
المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه ويمكن تائيده بان الرسول صلى الله
عليه وسلم كان هاديا بعد الارسال لا حال الارسال وقد بين في موضعه ان المشتق فيما هو بمعنا

يستلزم المحال فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر من جعله بمعنى الخلق ويكون خير رفيق حالا موكدا
فيلزم الركاكة وليس المدعى الابطال فتامل فيه **قوله** بهذا يظهر حال تعلق لنا بالتوفيق
وبالخير الخ فاما تعلقه بالتوفيق يوجب تقييده ويبقى الخيرية مطلقة وهي ذاتية او عرضية لازمة
فيلزم المحذور فتفكر وي واما اذا تعلق بالخير فيصير الخيرية مقيدة وهو ليس ذاتيا ولا لازما
كما اذا تعلق بالرفيق فلا يلزم الاستحالة ثم في تعلقه بالتوفيق او بالخير ركاكة من جهة
اللفظ ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه وكذا معمول اسم التفضيل فاما ان يقدر مثله قبله
ويجعل معه مفسرا او يقال الظرف مما وسع فيه فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره فتامل فيه **قوله** وبهذا يندفع
الخ اعلم ان اكثر المحشين جعلوا وجه الركاكة لزوم التعليل لافعال الله تعالى بناء وكون فعله معللا
بالاغراض فاوردوا انه يجوز ان يكون اللام للانتفاع وليس هو غرضا عائدا الى الله سبحانه بل الى
العباد وهذا لا باس به بل يجب فان افعال الله تعالى لا تخلو عن مصالح وفوائد كما بين في
غير هذا الفن والمحشي لما عدل عن هذا التعليل الى التعليل بلزوم المجعولية الذاتية فلا توجه لهذا الايراد
اصلا فافهم **قوله** لان المجاز في النسبة ابلغ الخ قال الشيخ عبد القاهر في قول الشاعر فانما هي
اقبال وادبار ان قيل ذات اقبال وادبار لافسد الشعر على نفسه واخرج الى كلام مغسول
مرذول بل المعنى انها تجسمت بالاقبال والادبار لكثرة ما تقبل وتدبر **قوله** ويمكن تائيده
الخ يعني ان اسم الفاعل حقيقة في المباشر بالمبدء في الحال ومجاز فيمن يباشر

٢٣

يطلق على من يثبت له مبدأ الاشتقاق في المستقبل تجوزا فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون
ههنا مجاز آخر لا يناسب هذا المقام وانما جعل الهدى اسم المصدر لان المصدر ربما يقع
بمعنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر والسر فيه ان المصدر قد اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره
عنه واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك صرح به بعض الاعلام **قوله** مصدر مبني للمفعول يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل

في الاستقبال وههنا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مباشرا بالهداية زمان الارسال
فلو كان بمعنى اسم الفاعل كان فيه تجوزان احدهما في استعمال لفظ الهدى في معنى اسم
الفاعل والآخر استعماله فيمن يباشر في الاستقبال وانت لا يذهب عليك انه ليس
استعماله اولا في معنى اسم الفاعل ثم استعماله في المباشر في المستقبل بل تجوز ابتداء في
المباشر في المستقبل فههنا تجوز واحد وهو استعماله فيمن سيهدي في المستقبل فالاولى
ان يقال يلزم تجوزان احدهما تجوز في الهدى المستعمل في من يباشر في الاستقبال والآخر
في اجرائه على ذي الحال وجعله حالا فانه لا بد في الحال من المقارنة لزمان العامل وهذا مجاز
في نسبة الحال الى صاحبها بخلاف ما اذا ابقي على معناه واطلق على ذي الحال مبالغة
اذ ليس فيه الا مجاز في النسبة اعني في اجرائه على ذي الحال ليس الا لكن لا يناسب على هذا
قوله وقد تبين في محله الخ فان مجازية المشتق في المستقبل لا دخل لها ههنا فافهم **قوله** والسر فيه
الخ فيه انه هب ان اسم المصدر لم يعتبر فيه التلبس بالفاعل لكن لا يلزم منه عدم صحة التجوز
لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في نفس الامر وعلاقة الحلول موجودة فيصح تجوز الحال
للمحل وسماع الجزئيات في آحاد المجاز ليس شرطا نعم ان ثبت من ائمة اللغة النص على عدم صحة
التجوز بهذا النحو تم الكلام لكن الدليل عليه بعد تسليم هذا هو النص لا هذا السر فافهم **قال** الشارح مصدر
مبني للمفعول الخ في القاموس القدوة مثلثة وكعدة من تسننت به واقتديت به فالاقتداء لازم
لا يصح جعله مبنيا للمفعول اللهم الا ان يقدر الصلة اي هو بالاقتداء به حقيق لكن الحذف في محل الالتباس
غير صحيح فالصواب ان يقال الفاعل المتروك هو الائمة اي اقتداء الائمة به حقيق بهم فافهم

اى بان نقتدى به على صيغة المتكلم لكن الاول اولى كما لا يخفى كيف ووصف الشئ بحال متعلقه ليس وصفا للشئ حقيقة على ما قيل **قوله** ولا يليق تعلقه بيليق لان اهتدائنا يليق بنا لا به فانه كمال لنا لا له صلى الله عليه وسلم ولو قيل في الاهتداء ان يكون مبنيا للمفعول او مبنيا للفاعل على طبق ما قلنا في الاقتداء لكان تعلق به بيليق لائقا لكن الاول اليق على ما مر في قوله بالاقتداء **قوله** بلغوا اقصاه اى هذا مستفاد من معارج الحق فان الجمع المضاف يفيد العموم وكذا يستفاد من مناهج الصدق انهم سعدوا في كل منهج من مناهج الصدق ووصلوا منتهاه بسبب التصديق والايمان وهذا ايضا يحتمل الاستقرار اى سعدوا متلبسين بالتصديق كما ان الثاني يحتمله بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق لكنه لم يتعرض به لان السلوك في مناهج الصدق لا يتصور بدون التصديق

قوله اى بان نقتدى به الخ جعل المصدر للمتكلم مما يا باه العربية **قوله** كيف ووصف الشئ الخ يعنى انه على هذا التقدير وصف الشئ بحال المتعلق وهو ليس صفة للموصوف فان الاقتداء على هذا وصف لنا لا له صلى الله عليه وسلم وفيه نظر اما اولا فلان نفس الاقتداء وان لم يكن صفة له صلى الله عليه وسلم لكن المقيد اى اقتداءنا اياه وصف له حقيقة بل التحقيق ان مآل المصدر المجهول ليس الا هذا المقيد كما مرت الاشارة اليه كيف وليس في المفعول صفة حقيقة سوى هذا المقيد كما بين في محله وقد سلم ان المصدر المجهول صفة له حقيقة فكذا هذا المقيد واما ثانيا فلان الصفة بحال المتعلق وان لم تكن صفة للموصوف حقيقة لكنها قد يجاز بها في مقام المدح ويعطى ما ليس في الصفات الحقيقية من المدح لا يقال انها من متعلقات الموصوف لكن نمانظنك به واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون كناية عن الكمال التام اذ من لوازمه اقتداء الغير به فيجئ به وقصد به لزومه الذى هو صفة حقيقة والكناية ابلغ من التصريح فافهم **قوله** لان اهتداءنا يليق بنا الخ تفصيله ان الاهتداء فعل لازم فلو تعلق الظرف بيليق بقى الاهتداء مصدرا معلوما ويصير المعنى ان الاهتداء لائق به صلى الله عليه وسلم وليس فيه كثير مدح فان اهتداءنا لائق بنا وكمال عظيم لنا واما اهتداءه فادنى كمال من كمالاته **قوله** ولو قيل الخ يعنى انه لو جعل مصدرا مجهولا او مصدرا للمتكلم يكون تعلق الظرف لائقا بيليق لانه يصير المعنى ح اهتداء الغير به او اهتداءنا به

ثم التلبس ينبغي ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود ما من فعل له تعلق بالغير الا وهو متلبس به فاطلاق الظرف المستقر ههنا لانبائه في المشهور من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا عاما وليس مبنيا على ما قال السيد قدس سره في حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا **قوله** اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن اى الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة في الذهن بوجه اجمالي يتحد ذلك الوجه معها بالذات وبالعرض فالحضور في الذهن ان كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض

يليق به لكن الاليق ان لا يتعلق به فانه يوهم ان اهتداء الغير به يفيد كماله واذا لم يتعلق به يكون المعنى ان اهتداء الغير به لائق بالغير هذا وانت لا يذهب عليك انه فعل لازم لا يجئ للمفعول من غير تعديته بالحرف وكذا لا يجئ المصدر للمتكلم ولو جعل الاهتداء مبنيا للفاعل واريد اهتداء الغير وجعل به متعلقا بيليق وقصد الكناية الى الكمال التام لكان اليق كما لا يخفى **قوله** ثم التلبس الخ فيه رد لما قيل ان اطلاق المستقر ههنا بنى على اصطلاح السيد المحقق قدس سره وهو ان الظرف المستقر ما كان عامله مقدرا سواء كان عاما او خاصا لا على اصطلاح الجمهور من ان الذى قدر عامله عاما فقط **قوله** تحد ذلك الوجه معها الخ حصول الالفاظ المرتبة والمعاني المرتبة قد يكون بانفسها فيكون العلم بها علما بكنهها ولا يكون الحاصل ح مرآة للملاحظة ويتعلق اللحاظ به لحاظا وحدانيا اجماليا لانه لا يلتفت الذهن الى الامور المتعددة دفعة على ما هو المشهور ويمكن ان يحصل ذاتيات الالفاظ المرتبة من الجنس والفصل اعنى الحد وتجعل مرآة لملاحظتها اياها فيكون الحاصل ح متحدا بالذات متغايرا بالاعتبار واما المعاني المرتبة فليست داخلة تحت مقولة واحدة حتى يكون لها جنس وفصل اى حد فان المعاني هي المسائل والمسئلة مركبة مما هو مندرج تحت مقولات شتى فلا تكون ميتة حقيقية لها جنس وفصل اى حد فلا يتحقق فيها هذا النحو من العلم وقد يكون حصول الالفاظ والمعاني بالوجه وتجعل هذا الوجه مرآة لملاحظتها فيكون معلوما بالوجه فيكون الحاصل ح متغايرا بالذات متحدا بالعرض قيل الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام انما كان على المرتب الحاضر فلا بد من حصوله بالذات لان الحكم عند الشيخ والمحشى على ما هو معلوم بالذات وانما كان على الوجه الاجمالي فلا معنى

٢٦

وان كان عبارة عن التفات الذهن وملاحظته فليس الا بالذات لان في علم الشيء بالوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض وملتفت اليه بالذات فالاشارة فههنا

للالتفات اي المرتب كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات يتعلقان اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد وانت لايذهب عليك ان المقصود الحكم على الالفاظ المرتبة او المعاني المرتبة ترتيبا خاصا وهذه الالفاظ والمعاني كلية فالحكم فيه على هذا المرتب الكلي قطعا لكن هذا المرتب قد يتصور بالكنه او بالوجه فان علم الموضوع بالكنه ليس شرطا والذي قال المحشي والشارح ان الحكم في المحصورة ليس على الافراد بل على ما يجعل عنوانا لها سواء كان ذلك المعنون متصورا بالوجه او بالكنه ففيه ما فيه فان الدليل الذي اقاماه من ان الحاصل والمتصور بالذات العنوان دون الافراد فهو المحكوم عليه لو تم لافاد ان لايصح تصور الموضوع بالوجه وقد يوجه بان بنى المحشي والشارح الكلام ههنا على المشهور من ان الحكم على الافراد وان كان المتصور العنوان فافهم فان قلت لا احد ان يلتزم ان المحكوم عليه لغاية تهذيب الكلام الوجه والمثبت لذوا لوجه كما قالا في المحصورة قلت لايصلح للمحكوم عليه الا ما هو المشار اليه بهذا فان كان ذلك الوجه فهو المقصود عند التعبير بهذا فلا يصح جعل عنوانا لذي الوجه حتى يصير محكوما عليه بالعرض او مشتبا بالذات وان كان ذا الوجه فليس هو حاصلا ومعلوما بالذات فلا يصح كونه محكوما عليه فلا بد من البناء على المشهور فافهم **قوله** وان كان عبارة عن التفات الذهن وملاحظته الخ لما كان كون التفات الذهن بالذات عند حصولها بنفسها امرا ظاهرا وانما كان نحو من الخفاء فيما اذا حصل بالوجه علل بقوله لان في علم الشيء بالوجه الخ يعني ان الوجه في علم الشيء بالوجه متصور بالذات ومرآة لملاحظة ذي الوجه فيكون المقصود هو ذو الوجه وهو ملتفت اليه بالذات فالالتفات الى الالفاظ والمعاني المرتبتين بالذات وان حصل بالعرض بحصول الوجه ومن ههنا ظهر لك انه ليس من شان العقلاء ما قيل ان تخصيص بالعلم بالوجه كما يظهر من الاستدلال ليس من شان العقلاء فافهم **قوله** فالاشارة ههنا اشارة عقلية الخ الاشارة اشارتان عقلية وهي تعيين العقل الشيء بدون معونة الحس واشارة حسية وهي تعيين الشيء

٢٧

اشارة عقلية وهي تعيين العقل شيئا بدون معونة الحس وهو يقتضي توجه العقل لذلك الشيء بالذات و حصول صورته في العقل كذلك سواء كانت تلك الصورة متحدة معه بالذات او بالعرض وتخييل الاشارة الحسية ههنا بازاء المرتب في الخيال الحال في الخيال الحال في المتحيز بالذات فيقبل الاشارة الحسية تخييل خال عن التحصيل فان الاشارة الحسية هي تعيين الشيء بمعونة الحس وربما يعبر عنها بامتداد موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه فهي لا محالة تستدعي وجود المشار اليه في الخارج عند المشير ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان معاني الالفاظ لا يلزم ان تكون حين الاستعمال حاصلة في الذهن بالذات كما انها حين الوضع لا يلزم ذلك فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية ما ول كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية ماول فافهم **قوله** اذ لا حضور اراد بالحضور في الخارج

وتمييزه بمعونة الحس سواء كان ذلك الشيء محسوسا بالذات او بالعرض وقد تقيد بانه ههنا او هناك وقد يطلق على آلة التعيين وهو الامتداد الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه والاشارة ههنا اشارة عقلية فان الالفاظ والمعاني المرتبتين الملحوظتين بالذات متميزة عند العقل بحصول وجهما فيه او نفسهما و استعمال اسم الاشارة الموضوع بازاء المشار اليه المحسوس في المشار اليه بالعقل مجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس **قوله** وتخييل الاشارة الحسية الخ قد تخيل انه يمكن الاشارة الحسية اليه فانها حاصلة في الخيال وهو قوة مودعة في الدماغ وحالة فيه والحال في المتحيز بالذات مما يمكن الاشارة اليه ورده المحشي بان الاشارة الحسية اما تعيين الشيء بمعونة الحس او الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وكلاهما يستدعيان الحضور عند الحاسة الظاهرة اي ادراكه بمعونة الحس الظاهر والخيال وان كانت قوة مودعة في المتحيز لكنه لايدرك بآلة ما فضلا عن الحس الظاهر فلا يصح الاشارة الى ما رتب فيه ويمكن الجواب ايضا بان المشار اليه الامر الكلي من الالفاظ والمعاني ضرورة تكثرها بتكثر اللافظين والمدركين وسيجيء انشاء الله تعالى ان الكليات ليست محسوسة فافهم **قوله** فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية الخ التحقيق ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني كليات كانت او جزئيات لان المقصود من الوضع افادة ما في الضمير

الوجودي في الخارج عند المشير فلا يتجه ان يقال الالفاظ موجودة في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها بناء
على ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقة كما اختاره المحشي في رسالة الزوراء

ولا يقصد افادة الشيء مع التقييد باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصور الذهنية لكان الاطلاق على
الموجود الخارجي مجازيا ولو كان للموجود الخارجي فالاطلاق على الصور الذهنية مجازي ولانه لا يلزم حصول
المعنى بنفسه عند الوضع حتى يكون صورة ذهنية بل قد يكون حصوله بالوجه فلا يكون الوضع للصور الذهنية
هذا هو الذي اشار اليه المحشي ولا يرد عليه ان الحصول وان كان للوجه لكنه يجوز ان يجعل مرآة لملاحظة
الصورة فيوضع بازائها لان الوجه انما جعل مرآة لملاحظة المعنى لا الملاحظة من حيث حصوله في
الذهن فتامل وقد زعم البعض ان الوضع للصور الذهنية والبعض انه للاعيان الخارجية واشار المحشي الى
ان القولين مأولان كما نقل عن الشيخ المحقق قدس سره العزيز والتاويل ان الزاعم الاول اراد بالصورة
الذهنية الشيء من حيث هو فان الصورة ربما تطلق عليه ايضا والثاني اراد بالعين الخارجي مقابل الصورة
الذهنية اي الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فافهم قوله الوجود في الخارج عند المشير يعني
الوجود في الخارج بحيث يتعلق به الحس قوله بناء على ان الاعلام اللاحقة الزمانية الخ القائلون بوجود الزمان
قالوا الزمان موجود من الازل الى الابد في نفس الامر متخصصا كل من الحوادث بازمنتها فكل حادث
موجود في ازمنة حدوثه ولا يعدم عن تلك الازمنة والا لزم اجتماع النقيضين بل العدم انما هو في ازمنة
اخرى فهذا العدم ليس عدما في نفس الامر فان زمان حدوث الحادث معه موجود في نفس الامر فلو
تحقق هذا العدم ايضا يلزم اجتماع النقيضين وايضا العدم في نفس الامر انما يكون بانسلاب الوجود
عن نفس الامر وههنا لم ينسلب عنها بل عن خصوص زمان سوى زمان الحدوث واذا لم يكن هذه الاعدام
اعداما في نفس الامر فانما هي الى غيبوبة زمانية ومثل هذا كمثل السلسلة من الذرات الماخوذة من
المشرق الى المغرب فكل ذرة موجودة في جزء من السلسلة ومعدومة في اجزاء اخرى ولا يلزم
منه كونها معدومة في نفس الامر وانما يلزم العدم فيها لو انتفى الوجود من السلسلة فهذا مثل الزمان ثم افترق
القائلون بوجود الزمان فالفلاسفة منهم ذهبوا الى ان الزمان قديم غير مسبوق بالعدم في

مع ان الكلام ههنا على ما هو المشهور عند الجمهور قوله للاخبار الخ وايضا لا شك ان المشار اليه
ههنا ليس الا ما تعلق قصد المصنف بترتيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق بالنقوش وترتيبها
الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول فذكر النقوش باسم الاشارة واريد مدلولاتها
وبهذا يظهر ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها

نفس الامر غير متناه في الجانبين فالحوادث عندهم ايضا قديمة دهرية وانما الحدوث باعتبار
الزمان والاعدام السابقة واللاحقة كلها يرجع الى الغيبوبة الزمانية وليست اعداما
حقيقة والقائلون منهم بحدوث العالم ومنهم الشيخ المحقق قالوا الزمان متناه في جانب الماضي
كان معدوما في نفس الامر واذا كان هو معدوما فالحوادث المتخصصة بازمنة الحدوث
ايضا كانت معدومة فالاعدام السابقة كلها اعدام واقعية ثم اذا وجد الزمان الغير
المتناهي في جانب الاستقبال وجد كل حادث متخصصا بازمنة حدوثه وهو لا يرتفع عن
الواقع بارتفاعه عن الزمان الذي بعده فالاعدام اللاحقة فقط يرجع الى الغيبوبة
الزمانية وفيه كلام قد استوفي في موضعه فبناء على هذا توهم ان للالفاظ المرتبة حضورا
في الخارج فلا يصح قول الشارح لا حضور للالفاظ المرتبة ورده المحشي بانه ليس المنفي
الحضور المطلق بل الحضور في الخارج عند المشير وهو الحضور الذي يكفي للمحسوسية والمشاهدة
حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية ويصح استعمال اسم الاشارة
على الحقيقة فافهم قوله مع ان الكلام ههنا على ما هو المشهور الخ يعني ان الكلام ههنا مع
المشهور عند امثال المص او عند العرف العام فانهم يعدون امثال هذه الاقاويل سفسطة غير
معتد بها ولم يرد بالمشهور المشهور في كتب الفلسفة حتى يرد ان المشهور عندهم قدم الزمان
مع ما فيه في الدهر والواقع فافهم قوله الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال الخ لعل المراد
ذكر الدال وارادة المدلول على سبيل الكناية فاريد بلفظ هذا النقوش وحكم عليها بكونها
معدة لا لان تتصف به ويصدق به بل لان ينتقل منها الى مدلولاتها فيصدق بكونها

بل موضوعة بازاء المعاني فالالفاظ فان قصد المصنفين لا يتعلق الا بها كما يشهد به الفطرة السليمة اللهم الا ان تكون من قبيل مجموعة الخطوط **قوله** الا ان يجعل ه هذا الاخبار يدل على الوصف والتسمية وان كان الثاني بطريق الاشارة فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي وبالنظر الى الثاني مجاز لغوي ولما كان احد المجازين ههنا مستلزما للآخر اكتفى باحدهما **قوله** ولا شك في انه لا حضور له

مهذبة ولم يرد به انه ذكر الدال واريد المدلول مجازا كما يفهمه النظار في كلام المحشي لانه على هذا التقدير يكون لفظ هذا مستعملا في مدلول النقوش لا في النقوش والا اجتمع الاستعمال في الحقيقي والمجازي فافهم **قوله** اللهم الا ان تكون من قبيل الخ يعني ان الوضع للنقوش يصح في المكتوبات التي يجمعها الكتاب من خطوط ثقات صناعة الكتابة يعتاد كتابة مثل هذه النقوش في الحسن والصفا بان يوضع للنقوش الخاصة المشتملة على الهيأة الخاصة اسم من الاسماء لكن لا تكون هذه الدلالة على الالفاظ معتبرة في المدلول فتامل **قال** الشارح الا ان يحمل على المجاز الخ ان اراد بالمجاز المجاز في معنى هذا فهم لم يستعمل اللفظ في النقوش اصلا وقد كان الكلام فيه فالمراد بالتجوز التجوز اما في الخبر فالمراد بغاية تهذيب الكلام الدال على ما هو مهذب غاية التهذيب او في الاسناد فاسند وصف المدلول الى الدال **قوله** هذا الاخبار يدل الخ انما جعل الدلالة على التسمية بطريق الاشارة لان من البين ان المقصود ههنا مدح كتابه لا افادة تسميته لكن الدلالة على التسمية حينئذ في حيز الخفاء فان اللفظ مستعمل في معناه الوصفي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل منه اليها ولو قيل بكون افادة التسمية قصدا وارادتها من اللفظ ويجعل اشارة الى الاخبار بالوصف كما قال اهل المعاني في قوله تعالى تبت يدا ابي لهب بان لفظ ابي لهب مستعمل في الشخص المسمى به لكنه كناية بحسب المعنى الاصلي الى كونه جهنميا لان ابا لهب يدل على التلبس باللهب لكان له وجه الا انه بعيد عن السوق فافهم **قوله** فالمجاز بالنظر الى الاول الخ وجه تخصيص المجاز بالعقلي على تقدير التوصيف ظاهر فانه على تقدير التسمية لا يخلو عن الركاكة فانه يرجع الى ان الحكم بالتسمية لهذا المعبر لانه يسمى به المعبر عنه وهو كما ترى الا انه لا يصح التجوز في الخبر بل الذي يلزم منه التجوز في لفظ هذا وح لا يبقى مستعملا

قد عرفت ان المراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير ولا شك ان الكلي الطبعي وان كان موجودا في الخارج على ما ذهب اليه المحشي رح وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا وموجودا في الخارج عند المشير فان قلت الكلي الطبعي والشخص متحدان في الوجود فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي غير محسوس قلت معنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي

في النقوش فافهم **قوله** قد عرفت الخ فيه دفع لما اورد ان الشارح رحمة الله وغيره من المحققين ذهبوا الى وجود الكليات الطبيعية في الاعيان فلا وجه لنفي حضور طبيعة النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة وتقرير الدفع ان المراد بالحضور في الخارج الحضور فيه عند المشير اي بحيث يكون محسوسا مشاهدا صالحا للاشارة والكلي الطبعي وان كان موجودا لكنه غير صالح للاشارة والمحسوسية وحينئذ لا يحتاج الى ما دفع به البعض من انه بني الشارح رحمه الله الكلام على مذهب المصنف من نفي وجود الطبائع عن الاعيان وهذا لا يخلو عن نوع ركاكة فانه لا كلام في خصوص كلام المصنف بل في امثال هذه العبارات الواردة في مفاتيح الكتب فافهم **قوله** قلت معنى اتحادهما الخ حاصل الجواب ان الشخص عبارة عن الشئ المقرون مع العوارض والكلي الطبعي نفس ذلك الشئ ولا يلزم من محسوسية الاول محسوسية الثاني واعترض عليه بان الحس اما وارد على التشخص فهذا ليس من محسوسية الشخص في شئ لزيادة التشخص عليه سواء كان وجوديا او عدميا واما وارد على الشخص المعروض للتشخص وهو نفس الطبيعة من حيث هي فانه لا يبطل مرتبة الطبيعة لعروض التشخص بل تتأكد وجودها به فمحسوسية الشخص بعينها محسوسية الطبيعة ودفع بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبائع حين معروضيتها للعوارض المخصوصة من الاين والوضع وهذا مرتبة الشخص ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة مع قطع النظر عن تلك العوارض التي هي مرتبة الكلي الطبعي وقال هذا الدافع وبه ظهر غفلة من قال ان التعين

انكان عدميا فالمحسوس الطبيعة فكانه فهم ان الشخص مركب من الطبيعة والتشخص فتوهم ان التشخص لكونه عدميا لا يصلح للمحسوسية فبقيت الطبيعة محسوسة ولم يفهم ان المحسوس المعروض للتشخص من حيث هو معروض لكن العارض خارج وهو التشخص ولا يخفى على من له ادنى مساس انه هب ان المحسوس الطبيعة المعروضة للعوارض لكن المحسوس بالذات ما هو اما العوارض فهذا ليس من محسوسية التشخص الذى هو معروض فى شئ واما المعروض وهو نفس الطبيعة من حيث هى فان العوارض لا تغير الحقائق عما هى عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هى وانكان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة فيلزم محسوسية الطبيعة والا فالتشخص غير محسوس هذا وتحقيق المقام انا قد بينا بيانات لا يحوم حولها اشتباه شك ولا احتمال فى حواشينا على شرح المواقف ان التشخص ليس امرا عارضا لنفس الحقيقة لا انتزاعيا ولا انضماميا بل المهية بنفسها متشخص فالمهية المتقررة من الجاعل هو المتشخص وهو الطبيعة ونفسها ما به الاشتراك وهو بعينه ما به الامتياز فالوجود واحد والموجود اثنان الشئ الصالح للاشتراك والمتشخص وهو نحو من الانحاء الاول ليس له مغايرة معه هذا وان ابى عنه العقل المتوسط لكنه التحقيق الذى دل عليه البرهان فهذه المهية المتقررة من الجاعل تعلق بها نحوان من الادراك ادراك بالحس وفى هذا النحو من الادراك غير صالح للاشتراك وادراك بالعقل وفى هذا النحو من الادراك مشترك وصالح لتكثر الوجودات وهو الكلى الطبيعى فالشخص بما هو شخص محسوس والكلى الطبيعى معقول غير محسوس فان قلت اذا حصل فى الحاسة الشخص وهو بعينه الكلى الطبيعى فقد حصل فيها الكلى الطبيعى فهو محسوس قلت لا يلزم من حصول شئ فى الحس ادراكه اياه بل ادراك كل حاسة مقصور على ادراك بعض المدركات الا ترى انه يحصل المذوق فى الذائقة مع الطعم واللون ولا يدرك بها الا الطعم فحصول الكلى الطبيعى فى الحاسة لا يوجب ادراكه واذا تاملت فيما تلونا عليك من الحق الصريح اندفع ما قيل التحقيق ان موضوع المهملة محسوس بالذات بخلاف موضوع الطبيعية لان موضوع المهملة نفس الشئ من حيث هو ولا تغير فى المخلوطة فافهم

وقد ياخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا والتقييد داخلا والقيد خارجا ويقال لها الفرد والحصة ومن المعلوم بالضرورة ان الشئ يكون محسوسا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحو هما وسياتى لك زيادة تحقيق فى ذلك

وقيل الكلى الطبيعى محسوس بالعرض بمحسوسية الشخص فان الحس كما تعلق بالذات بالشخص كك بالعرض بالكلى الطبيعى والمحسوسية بالعرض كافية للاشارة وقال ناقلا عن المحشى الشئ قد يكون محسوسا بالذات بمعنى نفى الواسطة فى الثبوت والعروض كالاضواء وقد يكون محسوسا بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض مع وجودها فى الثبوت كالالوان والسطوح وقد يكون محسوسا بالعرض بالواسطة فى العروض وانت لا يذهب عليك ان المحسوسية عبارة عن الادراك والتميز بالحس فانكان هذا التميز بالذات بان تعلق الحس اولا وبالذات ويميزه فالشئ محسوس بالذات والكان بالعرض بان تعلق الحس بشئ آخر بالذات ويميزه هو عنده ويميز بتميزه وادراكه الشئ الآخر فهو محسوس بالعرض والطبيعة من حيث هى التى لا تابى التكثر لا تميز بالذات عند الحس ولا بالعرض تميز الشخص فليس لها تميز عند الحس اصلا فلا تكون محسوسة اصلا هذا ما يقتضيه الفحص الفكرى ثم فى اعتبار القسم الاول من المحسوس بالذات نظر فان المحسوسية امر ممكن فلا بد لثبوته لشئ من علة وهى الواسطة فى الثبوت فلا معنى لنفى الواسطة فى الثبوت فافهم وقد يجاب بان مطلق المحسوسية غير كافية للاشارة بلفظ هذا بل لا بد ان يكون بحيث لا يصلح لان يكون مدركا بغير آلة الحس والكليات وانكانت محسوسة بمحسوسية الطبائع لكنها صالحة لان تدرك بالعقل الصرف من دون وساطة آلة الحس فلا تكفى محسوسية الطبائع للاشارة بلفظ هذا ولعل هذا الجواب تام لان اشارات اهل العربية يساعده فلفظ هذا موضوع للمحسوس الذى لا يمكن ان يدرك بغير الحس الا ان حمل كلام المحشى عليه كما يظهر من هذا المجيب بعيد مع ان فيه تسليما لمحسوسية الطبائع فهو تنزل والا لا يصح كما قد بان لك فافهم **قوله** وقد ياخذ معها بان يكون الخ دخول القيد والتقييد جميعا او دخول التقييد وحده من تعملات العقل فلا يغير نوعية الكلى بحسب نفس الامر ثم انه يلزم حينئذ ان لا يصدق الكلى على الفرد والحصة لان الجزء

فان قيل الحاضر فى الذهن متشخص بالتشخص الذهنى فالكلى ليس حاضرا فى الذهن كما
انه ليس حاضرا فى الخارج قلنا قد عرفت ان الحضور فى الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن
والتفاته والفرق بين ملاحظة الذهن والحصول فيه مما لا يخفى على من القى السمع
وهو شهيد فالذهن يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان
كان فى الخارج والذهن حاصلا معها او عبارة عن الحصول فى الذهن سواء كان حصوله
بالذات او بالعرض فالكلى حاصل فى الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات

لا يصدق على الكل الا باعتبار اخذه مبهما بالنسبة اليه فيأخذه تارة من حيث هو فيحمل عليه وتارة
بشرط لا فلا يحمل عليه كما فى الجنس فتدبر قوله فان قيل الحاضر فى الذهن الخ هذا اعتراض على
قوله قلنا معنى اتحادهما الخ وتقريره ان الموجود فى الذهن متشخص كما ان الموجود فى الخارج
متشخص فكما بينتم انه لا يلزم من حضور تشخص خارجى ومحسوسيته حضور الطبيعة كذلك لا يلزم
من حضور التشخص وتعقله فى الذهن حضور الطبيعة واما اعتراض على قوله قد عرفت الخ تقريره انه
كما لا حضور عند المشير للطبيعة كذلك لا حضور عند العقل لها فان الموجود فى العقل شخص ايضا فالن
لا يصح الاشارة العقلية فعلى كلا التوجيهين الكلام حين الارادة بالحضور الحضور عند المشير لا الحضور
فى الخارج مطلقا قوله قلنا قد عرفت الخ تقرير الجواب على التوجيه الاول للسوال انه فرق
بين ما فى العقل وبين ما فى الخارج فان الذهن له ان يلاحظ ما حصل عنده من حيث هو بل
هو المعلوم حقيقة بخلاف ما فى الخارج فانه لا يمكن ان يلاحظ الحس الشئ من حيث هو فالفرق
الفرق وعلى التوجيه الثانى ان معنى الحضور عند العقل ملاحظته اياه وللعقل ان يلاحظ من
حيث هو واما الحضور عند المشير فهو ملاحظة الحس اياه وليس للحس ان يلاحظ ما حصل عنده
من حيث هو قوله او عبارة عن الحصول فى الذهن الخ جواب آخر تقريره ان الحضور
عبارة عن الحصول فالحضور فى الذهن عبارة عن الحصول فيه ولا شك ان الكلى حاصل
وموجود فى ضمن التشخص الذهنى واما فى الخارج فلا وجود لهذا الكلى فانه عرضى لافراده واستدل

وهذا حاصل فى الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض لاتحاده مع التشخص الذهنى
بالذات وحاصل فى الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر انه عرضى للاشخاص الخارجية
بل لا بالعرض ولا بالذات لانه على تقدير كونه مشارا اليه ليس
آلة لملاحظتها وقد سبق انها لا تصلح للاشارة فتامل قوله مرفهمنا علمته

فى الحاشية بان حيثية الدلالة معتبرة فيه فلو كان ذاتيا لزم المجعولية الذاتية والقائلون بوجود الكلى
الطبيعى انما قالوا بوجوده اذا كان ذاتيا للافراد وخرج بهذا الجواب الجواب عن السوال الاول ايضا
ولا يخفى على المستبصر ان الكلام كان على تقدير الارادة بالحضور الحضور عند المشير بان تميز
بالحس وبناء هذا الكلام على ان المراد بالحضور الحصول والوجود فلم يبق الكلام متسقا وورد
ايضا ان الكلام كان اولا على تقدير تسليم وجود الكلى الطبيعى وههنا على تقدير نفيه واعتذر بان
ههنا لم ينكر وجود الكلى الطبيعى وانما انكر وجود الطبائع العرضية وهذا الاعتذار ليس بشئ فان مقصود المورد
ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلى وانكار المحسوسية ولو على التنزل والآن قد انكر وجود هذا الكلى
لكونه من العرضيات فح لم يبق الكلام متسقا فتامل نعم يوجه هذا الكلام وقيل ان عطف على قوله
المراد بالحضور فى الخارج الخ يعنى ان الحضور فيه احتمالان اما ان يراد به الحضور عند المشير او عبارة
عن الحصول فى الذهن فهذا ايضا جواب عما كان الاول جوابا عنه فالاول كان على سبيل التنزل
وهذا على سبيل التحقيق لكن السوق لظاهره يابى عنه فانقلت يابى عنه ما فى الحاشية وبهذا ظهر
جواب آخر للسوال الاول قلت معناه ان هذا كما انه توجيه لكلام الشارح من الاصل كذلك يظهر
به جواب آخر للسوال المصدر بقوله فان قلت لكن على هذا يرد عليه ان السوال كان على تقدير ارادة
الحضور عند المشير وهذه التوجيه على تقدير ارادة الحصول فلا يصح الجواب به فتامل قوله بل لا بالعرض
ولا بالذات الخ تحقيقه ان الشئ قد يوخذ فى الذهن مجردا عما هو خارج عنه ويلتفت اليه نفسه لا
بما هو متحد معه فالكلى العرضى لكون المعروض خارجا عنه ومغايرا اياه قد يحصل فى الذهن مجردا عنه
فحينئذ لا يتحد مع المعروض اذ عدمه شرط حينئذ فهذا الكلى العرضى اذا كان مشارا اليه تعلق القصد اليه

تحقيقه ان التعين معتبر فى مسميات الاسماء حتى ان اللفظ الواقع عن شخصين او عن شخص واحد فى وقتين والمعنى القائم بذهنين يعدّ فى العرف لفظا واحدا او معنى واحدا فالتعين معتبر فى معانى هذه الاسماء تعينا شخصيا او غير شخصى ثم يظهر بالتامل انها اعراض مختلفة باختلاف المحال فلا يكون تعينها تعينا شخصيا فهذه الاسماء عند التحقيق من قبيل علام الاجناس

لا من حيث انه متحد معه فهو حاصل حين الاشارة مجردا عن العوارض غير متحد معه اصلا لا بالذات ولا بالعرض لانه ماخوذ مع عدم الاتحاد اى بشرط لا وعلى هذا تم الكلام واندفع ما يقال ان ما ذكره غير كاف فى نفى الوجود بالعرض فتامل قوله تحقيقه ان التعين معتبر الخ اعترض عليه ان عد اللفظين القائمين بلافظين والمعانى القائمة بذهنين واحدا لا يوجب اعتبار الوحدة الزائدة فى مفاهيم هذه الاسماء فان هذه الوحدة وحدة بالمحمول كما يقال زيد وبكر واحد فى الانسانية ولا بد للعلم الجنسى من تعين زائد على هذا واما هذا التعين فجميع المفاهيم فيه سواسية ولقائل ان يقول ان العرف لا يعد زيدا وبكرا امرا واحدا بخلاف اللفظ القائم بلافظين او المعنى القائم بذهنين ففيهما تعين زائد على تعين الطبيعة الذى هو وحدة بالمحمول لكن لا يذهب على من له ادنى تدبر ان اللفظ اعتبر فيه تخصيص من كل الوجوه سوى تعين الموضوع وهذا التعين كلى صالح لتعينات كثيرة حسب تعينات الموضوع فوحدة هذا اللفظ مثل وحدة الانسان فى نفسه وهذا لا يوجب كون الالفاظ الموضوعة بازائه معارف واعلاما واما عدم عد العرف هذا النحو من التعدد تعددا فلغفلتهم عن تعيين الالفاظ فلا اعتبار بحسبان اهل العرف بل نقول ان التعين الذى اثبتم لم يثبت الا عروض هذا النحو من التعين لمعانى هذه الاسماء وهذا القدر لا يكفى للعلمية الجنسية بل لا بد فيها من دخول هذا التعين فى معانى هذه الالفاظ حتى يكون مدلول اللفظ المتعين ولم يثبت بعد ومن ههنا ظهر لك فساد راى من زعم انها اعلام اشخاص ونشار ظنه ان الكتاب كالتهذيب لا يصدق على مسئلة مسئلة وجملة جملة بل على المجموع وهو شخص واحد وهو فاسد فان المجموع ليس شخصا لتعدد وجوداته فى اذهان كثيرة وفى لافظين كثيرين وتعدد الوجودات يستلزم تعدد التشخصات قوله من قبيل اعلام الاجناس الخ هذا الراى سخيف فان

الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة فى الذهن فليست من قبيل اسماء الاشخاص كما هو فى بادى الرأى ولا من قبيل اسماء الجنس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من حيث هى هى او للفرد المنتشر على اختلاف القولين وما وجد فى بعض النسخ بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس فكان المراد منه مقابل اعلام الاشخاص

اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة اللفظية كوجود لوازم المعرفة كالعدل التقديرى ولا ضرورة ههنا بل وجد لفظ القرآن منصرفا مع كون الالف والنون زائدتين فلا علمية هناك لا شخصية ولا جنسية فافهم قوله فليست من قبيل الخ فههنا اربع احتمالات الاول ان يكون اسامى الكتب موضوعة للمتعينات الغير الشخصية من الالفاظ والمعانى والثانى ان تكون موضوعة للمتعينات الشخصية منهما والثالث ان تكون موضوعة للماهية من حيث هى هى والرابع ان تكون موضوعة للفرد المنتشر فاذا بطلت الثلثة الاخيرة فتعين الاول واشار الى بطلان الثانى بقوله انها اعراض والى بطلان الاخيرين بقوله فالتعين معتبر وفيه شك فان هذا لا يقتضى تعينا ذهنيا اذ يجوز ان يكون اطلاق الوحدة عليه باعتبار الوحدة النوعية او الجنسية وغيرهما لا باعتبار الوحدة الذهنية فلو كان كذلك يلزم ان يكون جميع الاسماء اعلام اجناس الا ان يقال هذا الدعوى ليس مطلقا بل بالقياس الى ما وقع النزاع فيه ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاسماء تطلق على الاشياء الحاضرة فى الذهن من حيث انها حاضرة فى الذهن وهذا ليس الا وحدة ذهنية فتكون اعلام اجناس فان تعلق قصد المصنفين ليس الا باعتبار الحضور الذهنى وليست جهة الاسامى الا هذا كما يشهد به الضرورة وان كان لها وحدة اخرى قوله ولا من قبيل اسماء الجنس الخ لا بل من قبيل اسماء الاجناس لوجود علامتها فى هذه الاسماء قوله على اختلاف القولين قد اختلف فى ان اسماء الاجناس المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هى او للفرد المنتشر فذهب البعض الى الاول واليه ميل اكثر اهل العربية وذهب آخرون الى انها للفرد المنتشر واليه ميل اهل الاصول والنزاع فى حال التنكير وقد استوفى فى موضعه واما علم الجنس فموضوع عند الاكثر للطبيعة من حيث هى لكن باعتبار حضورها فى الذهن وهو وتمامها فيه فمدلوله ومدلول المعرف بلام الجنس واحد الا ان الاشارة هناك باللام وههنا

٣٨

وما وقع فى كلام المولدين من دخول اللام على هذه الاسماء لا يمنع علميتهما لانها فى الاصل اوصاف فكانهم اعتبروا الاصل قوله والثانى كما ترى الخ ای الاول هو ان يكون المقصود توصيف الكتاب والثانى هو ان يكون المقصود توصيف تصنيفه وتوجيه الاول ان يكون ههنا مجاز فى النسبة مبالغة او مجاز بالحذف بان يحذف الخبر ای هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب ای هذا الكتاب ذو غاية التهذيب او مجاز فى الطرف بان يكون التهذيب بمعنی اسم المفعول ای هذا غاية الكلام المهذب واما الثانی فهو كما ترى ولا بد فيه من المجاز بالحذف بان يحذف المبتدأ ای تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام واما تجويز ان يكون المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب فبعيد كما لا يخفى

بجوهر اللفظ وبعضهم قالوا انه موضوع للفرد المنتشر وهو مما لم يذهب اليه من يعتد بكلامه واعجب من الكل ما قال البعض انه موضوع للشخص الذهنى لتحقق التعين والتعريف فى ذلك لانه لو صح هذا لكان اطلاق الاسامة على الاسد الموجود فى الخارج مجازا ولم يذهب اليه احد فافهم قوله وما وقع فى كلام المولدين الخ قد استدل على ابطال كونها اعلام اجناس بانها يصح دخول اللام عليها ويصح اضافتها فلا بد ان تكون قبل دخول اللام عليها والاضافة نكرات والا لما صح دخول اللام عليها او لما صح اضافتها فاجاب المحشی رح بوجهين الاول انه وقع فى كلام المولدين فلا اعتبار به وهذا غلط فاحش ووزر عظيمة فانه وقع فى كلام الله تعالى التورية والانجيل والزبور والثانی انها فى الاصل اوصاف فادخلوا عليها اللام باعتبار لحاظ الاصل ثم ان الاستدلال من اصله ناقص فان دخول اللام على الاعلام فصيح سوى لفظ محمد على مسماه صلوات الله سوى لفظ علی رضی الله عن مسماه وآله الكرام وكذا يصح اضافة الاعلام بعد التجريد عن التعريف وقبله ايضا كما يقال عمرنا ای عمر الذی هو سيدنا وسندنا ومقتدانا به فى مهمات امورنا ومقتدانا فى الدنيا والدين رضی الله تعالى عنه فافهم قوله والثانی كما ترى الخ ای ركيك اعلم ان نسخ الشرح مختلفة ففی البعض والثانى كما ترى وعليه بناء كلام المحشی رح وفی اخرى والثانى اقرب كما ترى ولا يظهر له وجه وجيه قوله وتوجيه الاول الخ اذا كان المجاز فى النسبة اما التاويل بتقدير المضاف وفی المسند فيقول الشارح ای هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب بيان لحاصل المعنى لا بيان وجه الاعراب قوله واما تجويز ان يكون المراد باسم الاشارة الخ وجه البعد ان هذا خلاف ما ينساق اليه الذهن فى مثل هذا المقام

٣٩

الاول كما اشار اليه والى ان الشائع فى هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه مع ان فى الثانى حذف المبتدأ وهو صدر الكلام من غير ضرورة قوله والظرفية تجويزية الظرف ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه فى الصدق وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلق فى التحقق قوله ای هذا مقرب لغاية تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام وحاصل المعنى هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب بان يكون فيه مجاز عقلی ومجاز بالحذف او مجاز لغوی على نحو ما ذكر فى تهذيب الكلام واما تقريب الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد كما فى الظاهر من التقريب المعنى اللغوی فان الشائع فى تعبير المعنى الاصطلاحى التقريب لا تقريب المرام ويحتمل ان يكون معطوفا على التحرير ای هذا غاية تهذيب الكلام فى تقريب المرام

فان المتبادر الاشارة الى الكتاب دون التصنيف الذی هو فعل المصنفين لان التصنيف معنى انتزاعى غير محسوس لان الكتاب المشار اليه ايضا غير محسوس والاشارة ههنا اشارة عقلية كما مر تنزيلا للمعقول منزلة المشهود فكون التصنيف غير محسوس لا يمنع الاشارة اليه بهذا فافهم قوله والاول كما اشار اليه اولى الخ يظهر منه ان الثانى صحيح ايضا لكنه غير اولى وهذا لا يصح الا اذا كان التصنيف بمنزلة الحصة من تهذيب الكلام فان المعانى المصدرية لا يصح حملها الا على حصصها عند المحشی وهو فى حيز الخفاء قوله مع ان فى الثانى الخ هذا انما يتم لو ثبت من النحاة اولوية حذف الخبر من حذف المبتدأ القائم مقامه ما اضيف اليه قوله الظرف ان كان متعلقا الخ الظرف ان كان متعلقا بالتهذيب فهو ظرف لغو والتهذيب وتحرير المنطق والكلام قد يجتمعان كما فى هذا الكتاب وتفارق الاول عن الثانى كما فى كتب الفنون الاخر وافتراق الثانى عن الاول كما فى كتب هذين الفنين الغير المهذب لكن هذا البيان لا يفيد العموم من وجه بحسب الصدق بل لا يصح لان تصادق المصادر لا يكون الا اذا كان احدهما ذاتيا للآخر والذاتية ينافی العموم من وجه الذی يستدعی الافتراق من الطرفين والظاهر من قوله وان كان مستقرا الخ انه اراد العموم من وجه بحسب الصدق وان كان مستقرا فالمظروف الضمير المستتر الذی يرجع على الكتاب الذی اشير اليه بهذا ولا يخفى ان تحرير المنطق والكلام تحقق معه دون العكس قوله وحاصل المعنى الخ فيه اشارة الى ان مقصد الشارح رح ذكر حاصل المعنى لا وجه الاعراب

وح المناسب لتقريب بالمعنى الاصطلاحى لان المعنى اللغوى لا يناسب ان يقع ظرفا للكتاب
او لغاية تهذيب لكلام كما ان التحرير اللغوى لا يجوز فان التقريب الى الافهام يكاد
ان يكون لازم الاخبار ولعل الوجه فى اختيار الاحتمال الاول ان تقريب المرام على الاحتمال
الثانى بعد تحرير المنطق والكلام لا يلائم فان التحرير الاصطلاحى شامل للتقريب
الاصطلاحى قوله يحتمل ان يكون بيانا للمرام اه ويحتمل ان يكون بيانا لتقريب المرام فان
المرام عقائد الاسلام وتقريرها تقريبها الى تحصيلها قوله والتعلق بالتقريب
بعيد اه وجه البعد ظاهر فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها
اذ يكون المرام مفعولا للتقريب وعقائد الاسلام ثانيا قوله او مجاز بالحذف اه عطف على بالاسلام

قوله وح المناسب الخ ولذا اقتصر الشارح عليه قوله لان المعنى اللغوى الخ يعنى ان معنى تقريب
المرام تفهيم من كونه مهذبا فان الكلام المهذب مقرب قطعا والا فما ترك فيه ما ينبغى او زيد فيه ما لا
ينبغى فلا يكون مهذبا وح لا يليق الظرفية فان الظرف فى الاكثر يكون مخصصا قوله فان التحرير
الاصطلاحى يعنى ان التحرير الاصطلاحى مشتمل على التقريب الاصطلاحى فان الكلام المحرر ما يخلو عن الحشو
والتطويل ويحتوى على ما ينبغى فى افادة المقصود وح لا بد ان يكون مشتملا على الدلائل ان كان المدعى نظريا
ويكون هذه الدلائل مودية الى الدعاوى المقصودة فح ذكر التقريب الاصطلاحى بعد ذكره غير مستحسن على
ما قررنا لا يرد ان التحرير يوجد فى تحرير الدعوى المجرد عن الدليل ولا يوجد التقريب فلا اشتمال فان المقصود
تحرير المنطق والكلام لا يكون بدون الدليل كما لا يخفى ولا يرد ايضا ان الواو لمطلق الجمع فليس فيه تقريب
بعد التحرير لان المراد البعدية فى الذكر قوله وتقريرها تقريبها الخ العينية او الصدق مشكل الا على وجه
المبالغة قوله وعقائد الاسلام مفعولا ثانيا الخ هذا انما يصح لو كان التقرير بمعنى المقرر ويكون اضافة
الى الموصوف والا فالمفعول التقرير ويجوز ان يكون عقائد الاسلام هو المرام ويكون المعنى
تقريب عقائد الاسلام الى تقريرها وكذا ان تقول فى وجه البعد انه ح لا يدل الكلام على ان
المرام العقائد او تقريرها وان لم يدل على غيرها قوله عطف على بالاسلام الخ قيل هذا بعيد فان المعطوف

اى يمكن ان يراد مجاز الحذف لا على مجاز المرسل كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل اه كتفى ههنا
بالمجاز اللغوى مع جواز المجاز العقلى الذى هو ابلغ منه فكانه نظر الى قول المصحح فان جعل الشئ
عين شئ آخر غير معقول والى قوله لمرجاول للتبصرة فانه لا يتصور للتبصرة بدون التبصر لكونهما متضائفين

فى حكم المعطوف عليه والمعطوف ههنا يصير مفعولا ساداً مسد الفاعل دون المعطوف عليه قيل فى توجيه كلام المحشى
انه مبنى على مذهب اهل الكوفة من جواز اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول فح يجوز ان يكون
قوله بالاسلام سادا مسد الفاعل وقوله اهله منصوب على المفعولية فح اتحد وجه الاعراب لكون المعطوف
والمعطوف عليه فى محل الرفع وفيه ان المعطوف والمعطوف عليه يجب ان يكونا بحيث تحد وجه الاعراب
اذا اظهر ما سد مسده وههنا لو ظهر الفاعل يصير احدهما ظرفا والآخر مفعولا به فهذا العطف عجيب ثم الصواب
فى العطف ان يعطف على قوله ان يراد اى يمكن مجاز بالحذف وان عطف على قوله اهله فلا وجه لصحة
ايضا لان قيود المعطوف عليه لا يسرى الى المعطوف ومن نسب الى النحاة الانكار فقد غلط واخطأ نعم
نسب الى الحنفية ظهور تقييد المعطوف بقيودات المعطوف عليه لكنه لا يمنع الصحة فافهم قوله فان جعل
الشئ عين الشئ الخ تحقيقه ان جعل الشئ عين الشئ يفيد انه لم يكن عينه قبل الجعل فان صلح للعينية بعد الجعل
دل على صيرورته عينا بعد الجعل نحو جعل الطين كوزا وان لم يصلح دل على كون الحكم بالعينية مخترعا غير
مطابق للواقع بحسب الظاهر وههنا لما كان الشئ المجعول اليه مغاير المجعول لم يكن لجعله اياه معنى والا يفيد
كونه اختراعيا من الجاعل وغير مطابق للواقع وعلى هذا الايراد احتمال كون المجاز فى النسبة فان المقصود
فيه المبالغة وههنا ايهام لكون الحكم غير مطابق فلا يصح فافهم وح ظهر سر قوله فى الحاشية لو جعل على سبيل
الادعاء يفوت المبالغة وقوله ويصير المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة معطوف على
الجملة الشرطية والحاصل ان الادعاء باطل لفوات المبالغة ويكون المجاز لغويا بجعل التبصرة بمعنى المبصر
فافهم وبعضهم عطفوا على الجزاء وجعلوا الحاصل لو كان العينية ادعائية يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا
فاحتاجوا الى التوجيهات الركيكة التى يابى عنها الذهن السليم قوله فانه لا يتصور التبصرة الخ يعنى ان
التبصرة لو كانت على الحقيقة لكان المفاد وجود التبصرة حين الجعل ولو ادعاء مبالغة وقوله لمن جاول

قوله اى تفهيم الغير مصدر مضاف الى الفاعل والى المفعول على كلا التقديرين التبصر للمحاول وللغير وكليهما على ما يدل عليه صيغة حاول قوله ما زائدة الخ تتمة لبيان معنى لا سيما فانه اذا كان ما موصولة او موصوفة لم يكن معناه لا مثل بل لا مثل شئ او لا مثل الذى الا ان يقال معناه لا مثل سواء كان مع شئ او لا قوله وقد يحذف لا الخ نقل عن البلبانى ان استعمال

يفيد ان التبصرة غير موجود حين المحاولة فيلزم انفكاك التبصرة عن التبصر ولو ادعاء مع كونهما متضائفين اى متلازمين ج لا شك فى ركاكة الانفكاك الادعائى ايضا وهذا بخلاف ما اذا كان المجاز فى الطرف فانه يجوز ح ان يكون التبصرة بمعنى اسم الفاعل بمعنى الاستقبال ابتداء لا بان يكون بمعنى اسم الفاعل اولا ثم هو يكون مجازا عن المستقبل فلا يلزم وجود التبصرة فى الحال فلا يلزم الانفكاك فاندفع ما قيل انه كان بمعنى المبصر وهو حقيقة فيما قام به الفعل الذى هو التبصرة فى الحال فقد لزم وجود التبصرة مع كون التبصر غير موجود فافهم قوله وعلى كلا التقديرين الخ يعنى ان المراد تبصر المحاول نفسه من الغير المفهم فيكون من حاول المتعلم او المراد تبصر الغير بتفهيم المحاول فيكون المحاول معلما او التبصر لكليهما على كلا التقديرين نظرا الى صيغة المفاعلة وتحقيقه انه قد تقرر ان المفاعلة لمشاركة الفاعل المفعول ان كان صالحا والا فيقدر مفعول آخر يكون مشاركا وههنا لما لم يكن التبصر صالحا لمشاركة المحاول فيقدر مفعول آخر وهو من تبصر منه ان كان المحاول متعلما او من تبصر ان كان معلما هذا غاية التوجيه لكلام المحشى وبعد يبقى فيه كلام هو ان المفاعلة انما يجئ للمشاركة فى اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زيد بكرا يفيد المشاركة فى الضرب فلو كانت المشاركة ههنا ففى مصدر حاول والمفعول المذكور صالح فان المحاول يحول حوله لكونه قاصدا اياه والتبصر ايضا يحول حوله لكونه مقصودا فيرجع حاصل المشاركة فى الحولان مع الشئ الى القصد فهو حاصل المعنى فح لا يوجب صيغة المفاعلة المشاركة فى القصد لا فى التبصر ثم بعد التنزل نقول كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا قاصد فلا يكون فى خصوص هذا اللفظ مشاركة ولا باس به فان فاعل قد يجئ بمعنى فعل فافهم قوله ان استعمال الخ وهذا رد لقول الشارح وقد يحذف لا

لا سيما بلا لا نظير له فى كلام العرب اعلم ان لا لنفى الجنس فى اسمه سى وخبره عند الجمهور محذوف مثل موجود وعند الاخفش ما لكنه حينئذ لا يكون الا نكرة موصوفة لان لا التبرئة انما تعمل اذا كان اسمها نكرة فيكون خبرها ايضا نكرة لامتناع تنكير المبتدأ وتعريف الخبر والتفصيل مذكور فى حواشى الچلپى على المطول فى شرح الديباجة قوله وتحقيقه الخ فيه اشارة الى انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان علماء الاصول قد اختلفوا فبعضهم ذهبوا الى ان المستثنى ليس فيه حكم اصلا وبعضهم الى ان فيه حكما من غير جنس الحكم فى المستثنى منه فعلى كلا القولين ليس ههنا استثناء حقيقة اذ ههنا حكم من جنس الحكم السابق وقد صرح به الرضى قوله على معانيه التى الخ

قوله فان علماء الاصول الخ فى الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه الحكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفى صرح به فى شرح العضدى شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية رح من الاثبات نفى ومن النفى ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفى ومن النفى اثبات اعلم ان الذى جعله مشهورا انما شهرته فى كتب الشافعية وهو غير مطابق لكتبنا معشر الحنفية ثم لم يصرح الامام ابو حنيفة رح فيه شيئا وانما اختلف متبعوه فذهب بعض المشايخ الى ان لا حكم فى الاستثناء اصلا وذهب الآخرون وهم معظم مشايخنا مثل الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضى الامام ابى زيد الى ان فيه الحكم من النفى اثبات ومن الاثبات نفى لكن بالاشارة وهو الحق وقد بينا فى شرح المسلم ببرهان لا يحوم حوله الشبهة واما الشافعية فذهبوا الى ان الحكم فيه بالعبارة ثم قال فى الحاشية واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعها للتوحيد وهذا الجواب ايضا غير مطابق لكلمات مشايخنا الكرام فان الامام الهمام فخر الاسلام نص على انتفاء المنقول الشرعى الذى وضعه الشارع والجواب المطابق ان المخاطب لم يكن اذ ذاك دهريا بل مشركا فوجود الله تعالى كان مركوزا فى عقولهم فخوطبوا بالايمان بنفى الشريك وقال محققوهم واشير ايضا الى وجوده بالاستثناء ثم ذلك صار عرفا فى المتشرعة فى التوحيد ثم قال ولعل هذا الخلاف مبنى على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما فى الخارج ولا

قد علمت ان النقوش ليست بمعنى الكتاب لا وحدها ولا مع غيرها الا على سبيل المجاز كيف وذلك متعلق
لقصد المصنفين ونظرهم ومن المعلوم ان قصدهم ونظرهم لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمالات
في الثلث الالفاظ والمعاني والمركب منهما فالنظران كان الى الالفاظ كان الكتاب عبارة عن الفاظ
مخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني فالكتاب عبارة عن معان مخصوصة من حيث
انه عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وان كان الى كليهما فالكتاب مركب منهما ولا يبعد ان يكون كل
منها متحققا وبالجملة ان اطلاق الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب قوله
النقوش المخصوصة لم يقل النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيل الالفاظ والمعاني

واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية فلا يلزم من نفي
الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء والثبوت ولعله اراد بما في الخارج ما في نفس الامر وهذا احسان الى
من لا يقبله فان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي بالاتفاق بان يدل الكلام على الكلام النفسي الذي هو المعاني
باعتبار فيحتمل به اليه او انه دال على المعاني على الاختلاف بين المشهور والتحقيق فليس بين الفريقين خلاف
اصلا في ان المعنى نفس النسبة لكن الخلاف في الاستثناء انما هو في ان كلمات الاستثناء هل وضعت للحكم
المخالف لما قبلها ثابتة لما بعدها او لاخراج ما بعدها وجعله في حكم المسكوت كما هو عند طائفة من الحنفية او
للاخراج بحيث يشير الى ان ما بعدها مخالف في الحكم كما هو عند محققيهم فهذا خلاف مبتدا ليس مبنيا على
خلاف آخر ثم قال وكان هذا المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية بعينها سلبها وعلى ان العدم
في الاشياء اصل فاذا قيل جاء القوم الا زيدا يكون زيد مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون
الاستثناء نفيا وهذا شيء عجاب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء موضوعة لسلب النسبة
السابقة وبعد فيه الكلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فيثبت حكم
مخالف ملازم للايجاب هو خلاف رائهم واما ما ذكر من حيث العدم الاصلي فصحيح الا انه لا يكون ح الحكم المخالف
من جهة الاستثناء ودلالته عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية فافهم ههنا
كلام وسيع موضعه علم الاصول قوله قد علمت ان النقوش ليست بمعنى الكتاب الخ تذكير لما مر من ان الكتاب ما تعلق

فكانه اشار الى ان النقوش ليس لها خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة
بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها على المعاني المخصوصة لها خصوصية
معتبرة وكذا المعاني مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ المخصوصة فقوله باعتبار
دلالتها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر وليس متعلقا بالمخصوصة قوله على التقادير الظرفية مجازية
اه عدل عن تقدير البيان كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير ايضا لا بد من اقامة الشمول العموم مقام الظرف
ولا فرق بان العموم على تقدير البيان في كل معنى من المعاني المحتملة عموم بحسب الوجود وعلى تقدير عدم
التقدير في المعنى الثالث لتضمنها خاص عموم بحسب الصدق وتفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على المسائل

بغرض المصنفين تهذيبه وترتيبه وليس الا المعاني المدلولة للالفاظ او الالفاظ الدالة على المعاني اذ الكلام في
كتب الفنون لا التي من قبيل مجموع الخطوط وغرض المصنفين يحتمل ان يتعلق بترتيب المعاني كما يشاهد
في بعض كتب المعقول او بترتيب الالفاظ كما هو في امثال المقامات والديوانات او بترتيب كليهما وهو
الاكثر فالكتاب اذن عبارة عن احد الثلثة على حسب قصد المصنفين قوله فكانه اشار الى
ان النقوش الخ يعني ان الكتاب ان كان عبارة عن النقوش فلا يعتبر فيه الخصوصية سوى الدلالة
على الالفاظ فانه باي نحو من الخطوط يكتب فهو ذلك الكتاب بعينه ولا يتغير بتغير الخطوط ما دامت
الدلالة على الالفاظ باقية فعلم ان الخصوص النقشي غير معتبر في مفهوم الكتاب واما الالفاظ والمعاني فلهما
خصوصية معتبرة سوى الدالية والمدلولية فانه يختلف الكتاب بتغير الالفاظ والمعاني في انفسهما وان كانت
الدالية والمدلولية باقية فافهم قوله وليس متعلقا بالمخصوصة فانه يفيد ح ان الخصوصية المعتبرة نحو الدالية
والمدلولية قوله فانه على ذلك التقدير ايضا الخ لان البيان ليس ظرفا حقيقيا فلا بد من اقامة ثم ان
العموم على ذلك التقدير بحسب التحقق فقط دون الصدق فان البيان معنى مصدري لا يصدق على
النقوش ولا على الالفاظ ولا على المعاني قيل ولك ان تقول ان العموم ههنا بحسب الصدق
ايضا فان الصدق اعم من الحمل المواطاتي والاشتقاقي والبيان محمول اشتقاقا ولا يذهب
عليك ان هذا بعيد كل البعد فانه لا يقال السواد اعم بحسب الصدق من الغراب

اما جميعها بحيث لا يشذ عنها مسألة او بعضها قد بما يحصل منه غاية العلم فان اريد بالقسم الاول النقوش الالفاظ منفردة او غير منفردة واريد بالمنطق المعنى الثانى فلا شك انه اعم منه بحسب تحققه فقط ضرورة تحققه معه وبدونه وعدم صدقه عليه واما المنطق بالمعنى الاول فهو على ذلك التقدير مما لا يصلح ههنا كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعانى فان اريد بالمنطق المعنى الثانى فهو اعم منه بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة وعلى غيرها كمجموع المسائل وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون بينهما عموم وخصوص فى الصدق ولا فى التحقق بل كلية وجزئية ويكون الظرفية مجازية اقامة للشمول الكلى مقام الشمول الظرفى هذا وبقى النظر بعد فان المقدمة داخلة فى القسم الاول على المعنى الثالث خارجة عن المنطق وان المعنى الثالث هى المعانى من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهى بهذه الحيثية ليست داخلة فى المنطق فكيف يكون الظرفية فى المعنى الثالث على تقدير كون المنطق مجموع المسائل من قبيل كون الجزء فى الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وجعل حكم اكثر الاجزاء حكما للكل

فافهم ثم ان تقدير البيان وان كان لا يغنى عن اقامة الشمول العمومى لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من قولهم الباب الاول فى كذا انه مشتمل على بيانه قوله اما جميعها الخ على هذا يلزم ان لا يكون احد فقيها ولا حكيما اذ لم يحصل له جميع المسائل قطعاً قوله فان اريد بالقسم الخ اعلم ان ههنا معان أخر للعلوم المدونة تطلق عليها اطلاقا شائعا او تجوزا او اشتراكا الملكة ويقال لها الصناعة وميل المص فى المطول الى ان اطلاق العلم عليه حقيقة وادراكات المسائل كلها او بعضها الذى يترتب عليه الغاية فان اريد الملكة فالعموم المطلق لا يصح فان الكتاب باى معنى اخذ يوجد بدون الملكة وكذا الملكة بدونه بل العموم عموم من وجه ان وجد رجل متوقد الذهن بحيث يحصل له ملكة بهذا الكتاب لو احد والا فلا بد من تقدير وان اريد ادراكات الجميع فلا يصح كما اشار المحشى فى ارادة الجميع من المسائل لانه لا عموم ولا كلية وان اريد ادراكات البعض المعتد به فالعموم عموم مطلق لكن الاحرى على هذه التقادير تقدير التحصيل فافهم قوله وجعل حكم اكثر الاجزاء الخ لا يبعد ان يقال المراد بالقسم الاول فى المنطق وما يتعلق به او مقاصد القسم الاول فى المنطق لكن حذفت اتكالا على مسارعة الذهن اليه

والاغماض عن حيثية التعبير فتامل قوله بكسر الدال وفتحها قدم الكسر على الفتح مع ان الفتح بحسب ظاهر المعنى لان الزمخشرى صرح فى الفائق ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول والمص فى المطول اقتصر على الكسر وقال المقدمة من قدم بمعنى تقدم قوله بمعنى ما يذكر الخ

قوله والاغماض عن حيثية التعبير فان اهل العرف لا يعدون التغاير بحسب الحيثية تغايرا اصلا فلا يبالون بالحكم بالجزئية فتامل فيه قال الشارح بمعنى ما يذكر الخ تبع الشارح المحقق المص فى تفسير المقدمة حتى جعلها لفظا مشتركا بين المعنيين المذكورين والذى يتجه على ذلك امران الاول قولهم المقدمة فى الرسم والغاية والموضوع فلو كانت منحصرة فى مقدمة العلم لم يصح الظرفية والثانى انه لا يصح توقف الشروع على ما يذكر فى المقدمة قال السيد المحقق ان اصطلاح مقدمة الكتاب لم يوجد فى كتب القوم وايضا لا يكفى للتقديم امام المقصود نفس الارتباط والنفع بل لا بد من توقف الشروع او البصيرة وجر آل الى مقدمة العلم واجيب عن الاول بانه وان لم يوجد صريحاً فى كتب القوم لكنه يخرج عن كلامهم اشارة هذا والحق ما قال السيد السند فان القوم ما ذكروا الا معنى واحداً وهو الذى سماه مقدمة العلم وهى الادراكات ثم توسعوا واطلقوا على مدركاتها لانها ايضاً مما يتوقف عليه الشروع مطلقاً او على وجه البصيرة ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالفاظ دالة عليه فتوسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدركات لانها مما يتوقف عليه الشروع مطلقاً او على وجه البصيرة عند الافادة وقدموا تلك الالفاظ ومعانيها على الالفاظ الدالة على المقاصد او المعانى المدلولة بها وعلى هذا صح الظرفية فانهم ارادوا ان الالفاظ الدالة عليها او المعانى المدلولة بها فى تلك المعانى او الادراكات وهذا القدر من الاطلاق مسلم واما ان للمقدمة عندهم معنيين ما يتوقف عليه الشروع مطلقاً او على وجه البصيرة ومعنى آخر ما لا يتوقف عليه ولا على مدلولاتها ولا على ادراكاتها الشروع كما يفصح عنه فى شرح الشمسية فليس فى كلام القوم لا اشارة ولا صريحا ومن ههنا ظهر سقوط الامر الاول الموجب لاختراع هذا الاصطلاح واما الامر الآخر فدفعه القوم بان المراد ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة وما قال المص فى شرح الشمسية ان البصيرة غير مضبوطة فجوابه انه هب غير مضبوطة لكن لا يجب الضبط فان الامر فيه محول الى قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على حد جعل المقدمة على هذا الحد ولذا قد تزاد وتنقص

المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ ولا وجه له فانها تحتمل الالفاظ والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتملها
وتفسيرها بما يذكر لا ينافي ذلك فان كلا من اللفظ والمعاني يوصف بالذكر والارتباط والنفع انما هو
للمعنى دون اللفظ والكلام يطلق على الملفوظ والمعقول والمعنى من حيث التعبير عنه باللفظ مبين له
لا من هذه الحيثية فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم على تقدير ان يكون
مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق وعلى تقدير
ان تكون عبارة عن المعاني وحدها بحسب المفهوم فقط بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات

والحق ان التوقف ليس توقفا حقيقيا بل الترتب وهو صحيح قطعا واجيب عن الثاني بان التوقف انما هو
على الادراكات لا على الكلام الذي لتحصيلها ومقدمة الكتاب هي الثاني ومقدمة العلم الاول فلا
اول وفيه تامل سيظهر عن قريب **قال** الش فالمبين هو مقدمة الكتاب الخ الفرق بهذا الوجه غير
صحيح فانه يلزم منه ان يكون بمبينات مقدمة الكتاب ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة
والذي تشجع المص على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح عليها توقف الشروع المعتبر في
مقدمة العلم فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين بها مما يتوقف عليه الشروع فالفرق
بكون مدركات المبين مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي فلا يصح **قوله** المشهور تخصيص مقدمة الكتاب
الخ الذي اوقعهم فيه هو انهم وجدوا في كلام المصرح في تفسير المقدمة لفظ الكلام فخصصوا المقدمة **قوله** والكلام
الخ اشارة الى دفع ما وقع ايا هم في الغلط بان الكلام يطلق على الملفوظ الدال وعلى المعقول الذي
يسمى كلاما نفسيا في المشهور ثم الظاهر من هذا ان المراد في التفسير مطلق الكلام وهو بعيد فانه من قبيل اطلاق
المشترك على المعنيين اللهم الا ان يراد ما يطلق عليه الكلام مجازا والاولى ان يقال مقصوده ذكر التفسير
على احد الاحتمالات ليقاس عليه احتمال آخر. وليس المقصود الحصر **قوله** والمعنى من حيث التعبير الخ دفع لما
ان يتوهم ان مقدمة الكتاب المبين بالكسر فيكون غير المعنى الذي هو المبين بالفتح تقرير الدفع ان المعنى
من حيث انه معبر بالالفاظ مبين لنفسها لا من هذه الحيثية الا ان نسبة التبيين اليه لا يخلو عن كلفة الا
بالعرض **قال** الشارح فلا يرد ما قيل الخ القائل السيد المحقق وعبارته هكذا ان ما جعله في هذا الكتاب

۴۸

ولا وجه ايضا لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل ببعض ما يكون له ارتباط
بالمقاصد وفيه نفع لها على الاستقلال ايضا مقدمة الكتاب كما ان كلا من معرفة الحد والغاية
والموضوع مقدمة العلم **قوله** فلا يرد الخ ولا يرد ايضا ان المصنف في المطول اثبت
مقدمة الكتاب ومقدمة العلم وفي شرح الرسالة اثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى
مقدمة العلم لانه في المطول اثبت مقدمة العلم على انه داخل لتوقف المعتبر فيها بمعنى الارتباط بالمقاصد و
النفع بها ونفى في شرح الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور **قوله** الا انه تسامح في العبارة بل لا تسامح في شرح

مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا ونفى
توقف الشروع في العلم على هذه الامور فلا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توجيه قولهم
المقدمة في حد العلم وموضوعه وغايته الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه
من اثبت مقدمة العلم فقط فحمله الش وغيره على اعتراضين احدهما ان ما جعله ههنا اي في المطول مقدمة العلم
هو الذي جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب فلزم الاتحاد بينهما وقوله ونفى توقف الشروع ايراد آخر فاجاب
بان ما جعله مقدمة العلم ههنا هو المبين بالفتح والذي جعله مقدمة الكتاب هناك اي في شرح الشمسية
هو المبين بالكسر والذي يفصح عنه كلام السيد انه اعتراض واحد يعني الذي جعله مقدمة العلم وادعى انه مما
يتوقف عليه الشروع وهو بعينه الذي نفى توقف الشروع عليه في شرح الرسالة وح لا يندفع بما ذكره الش
ثم اشار الى اعتراض آخر بقوله ويحتاج يعني انه لما لم يتوقف الشروع على هذه الامور عنده فهي ليست مقدمة العلم و
قد اطلق القوم عليها لفظ المقدمة فهو اذن مقدمة الكتاب فيلزم اتحاد الظرف والمظروف هو الذي شجعه على تغيير التفسير
واعتبار مقدمة الكتاب فليجيب من ان المراد بالمقدمة المبين بالكسر هو المظروف والظرف المبينات فيجيب من اعتبر
مقدمة العلم فقط فيبطل ما شجعه عليه فافهم **قوله** على انه الخ اخذ التوقف بمعنى مطلق الارتباط والنفع
بعينه النفع والارتباط قد يكون فيما يذكر في الخاتمة فلعله اراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه الشروع والتحصيل فالحاصل
ان المراد في المطول بالتوقف بالصحيح به دخول الفاء ورادا في شرح الرسالة التوقف الحقيقي فنفي ولا يذهب
عليك ان عبارة المطول آبية عنه حيث قال ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل

۴۹

فانه فسر الامور الثلثة فی شرح الرسالة ببیان الحاجة وبیان الماهیة وبیان الموضوع وفی المطول بمعرفة الحد والغایة والموضوع فکانه لم یتیسر له الرجوع الیهما قوله من حیث ان العلم الخ اعلم ان للعلم معنیین الاول المعنی المصدری والثانی المعنی الذی به الانکشاف والاول هو حصول الصورة والثانی الصورة الحاصلة ولا شک ان الغرض العلمی لم یتعلق بالاول فانه لیس کاسبا ولا مکتسبا فالمراد بحصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة علی سبیل المسامحة هذا ما یذهب الیه النظر الجلی ثم النظر الدقیق یحکم بان المراد بحصول الصورة المعنی الحاصل بالمصدر وحقیقة ما یعبر عنه بالفارسیة بدانش

علیهم امران احدهما بیان توقف مسائل العلوم الثلثة علی ما ذکر فی هذه المقدمة وقد ذکر السکاکی فی آخر فن المعانی والبیان وهذا یقتضی اقتضاء ظاهرا ان المراد فی تفسیر مقدمة العلم التوقف الحقیقی عنده وایضا شنع الشارح فی شرح الرسالة تشنیعا بلیغا علی من فسر المقدمة بما یتوقف علیه الشروع فلو کان عنده للتوقف سوی الحقیقی معنی آخر فلا وجه للرد علیهم وقد یدفع التناقض بان ما ذکره فی المطول ذکره علی سبیل الشهرة وما فی شرح الرسالة علی ما هو المختار عنده وفیه شیء یظهر بالتامل قوله فانه فسر الامور الثلثة الخ قال فی المطول فی رد من اقتصر علی مقدمة العلم وثانیهما ما وقع فی بعض الکتب من ان المقدمة فی بیان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عین المقدمة فهذا کالتصریح فی ان بیان هذه الامور الثلثة مقدمة العلم ومقدمة الکتاب شیء آخر فلا بد من التسامح والا یشکل علیه ما اشکل علی المقتصر علی مقدمة العلم فافهم قوله والثانی المعنی الذی به الانکشاف وهو العلم الحقیقی وهو الذی تفحص عن حقیقته انه الصورة او غیرها ومن ادعی بداهة کنهه فان اراد العلم الحقیقی فقد غلط ولم یعلم حقیقته الا بعد فحص غائر وان اراد المصدری فهو حق الا انه لا نزاع بینه بین قائلی الکسبیة فانهم ارادوا العلم الحقیقی قوله هذا ما یذهب الیه النظر الجلی الخ الظاهر انه اراد ان کون الصورة علما یقتضیه الجلی من النظر والنظر الدقیق یحکم بان العلم الحالة الادراکیة ویرد علیه ما قیل ان الحالة ایضا لیست کاسبة ولا مکتسبة فیجب ان لا تکون مرادة ایضا کما قال فی المصدری ولذا قال بعض المدققین انه اشارة الی تمام الکلام السابق یعنی ان کون الثانی متعلق الغرض العلمی لکونه کاسبا ومکتسبا هو ما یحکم به الجلی من النظر فان الکاسب حقیقة لیس الا المعلوم والنظر الدقیق یحکم بان متعلق الغرض ما ینکشف به المعلوم وهو الحالة فلا یرد ما قیل انه ان اراد ان کون العلم

وهی حالة ادراکیة تتحقق عند حصول الشیء فی الذهن وتلک الحالة الادراکیة تصدق علی الاشیاء الحاصلة فی الذهن صدقا عرضیا وذلک لانه اذا حصل شیء فی الذهن یحصل له وصف یحمل ذلک الوصف علیه فیقال له صورة علمیة وهذا المحمول لیس نفس الموضوع ولا ذاتیا له والا لکان محمولا علیه حال کونه موجودا فی الخارج ضرورة ان الذات والذاتی لا یختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل من قبیل حمل الکاتب علی الانسان فالعلم من مقولة الکیف سواء کان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخری وبهذا التحقیق ینحل کثیر من الاشکالات

الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق مما تعلق به الغرض ما یحکم به النظر الجلی فهو باطل فان من الاول ولیس انه لیس مما یتعلق به الغرض وقد قال فی حاشیته علی الرسالة القطبیة ان العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون له دخل فی الاکتساب ان اراد به المطلق فمسلم لکن سوق الکلام یابی عنه وذلک لانا نختار الاول ونقول ان الغرض العلمی لم یتعلق به بل بمعلومه فالحکم بکون متعلق الغرض العلم الکاسب الذی هو الصورة نظر جلی بل متعلق الغرض العلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لکون معلومه کاسبا ومکتسبا علی ما یحکم به النظر الدقیق والعلم بذلک المعلوم حقیقة الحالة الادراکیة فهی مورد القسمة هذا التحقیق کلامه علی وفق مرامه ولعل هذا هو المراد بما قال فی حاشیته علی الرسالة القطبیة یعنی ان العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق ما له دخل فی الاکتساب بان یکون معلومه کاسبا ومکتسبا او قال علی المشهور الذی یحکم به النظر الجلی والاول اولی فتامل فیه قوله وهی حالة ادراکیة الخ قیل هذه الحالة اما انتزاعیة فلا نجد حین الانتزاع الا مفهوم الانکشاف ونحوه ولا نجد حالة اخری ولا تکون ایضا من مقولة الکیف واما صفة انضمامیة فاما منضمة بالصورة فتکون الصورة عالمة لا النفس لان العالم من یقوم به العلم واما بالنفس ففیها شیئان الصورة وهذه الحالة فیؤول الی ما قال شارح التجرید من ان فی الذهن امرین الصورة والحالة الاخری لانه لا یقول بقیام الصورة بل بالحصول فیه فقط ومع یرد ما اورده المحشی علیه من انه اذا حصل الصورة فقد انکشف المعلوم بها لکونه حاضرا بنفسه فای حاجة الی الحالة الاخری وقد یورد الشبهة بوجه آخر هو ان الحالة لیست انتزاعیة فان قامت بالصورة فهی عالمة وان قامت بالنفس فلا تکون عارضة للصورة وقد صرح المحشی بالعروض ویمکن ان یقال ان الحالة قائمة بالنفس لکن بقیام

الصورة فان الصورة والحالة متحدان وجودا عند المحشي لكونهما محمولة عليها وقيام احد المتحدين يوجب قيام
متحدها الآخر وح لا يلزم ان يكون الصورة عالمة اذ من موجبات حمل المشتق قيام المبدء لا حمله واتحاده و
ليس هذا ما قال شارح التجريد فانه عنده موجودان مستقلان وههنا موجود واحد لكن لاشتماله
على امر هو مبدء الانكشاف حقيقة ولك ان تقول ان ليس الاتحاد ههنا اتحادا بالذات
بان يكونا مع كونهما حقيقتين قد اتحدا وجودا وذاتا فانه محال كما ستسمع انشاء الله تعالى عنقريب
بل لو كان الاتحاد لكان بالعرض بان يكون الوجود حقيقة للصورة لكن العقل بضرب من التحليل ينتزع
امرا ويحمله على المنتزع منه بانه هو هو فح صارت الحالة صفة انتزاعية فيدخل في الشق الاول ويبطل
بانا لا نجد حين الانتزاع صفة سوى الانكشاف ولا سيما صفة محمولة ح ويكون منشاء للانكشاف ثم نقول
ايضا ان الكلام فيما هو منشاء الانكشاف ومطابق العالمية وهو ليس امرا انتزاعيا والا فلا بد له من
المصداق ومنشاء الانتزاع وهو ليس ذات العالم والا لما صح سلب العالمية ما دامت الذات
بل هو صفة اخرى غير انتزاعية هي العلم حقيقة فاذن لا يكون الحالة التي بها الانكشاف امرا انتزاعيا
ولك ان تقول ايضا ان الحالة لو كانت متحدة في الوجود ومحمولة على الصورة يلزم كون الصورة
كيفا ايضا لان ذاتيات المحمول واجبة الحمل بالشكل الاول فلا معنى لكون العارض من مقولة الكيف
والمعروض من اى مقولة كانت الا ان يقال ان المعروض من مقولة اخرى بالذات وكيف بالحمل
العرضي بناء على ان الكيف ليس ذاتيا لجميع ما يصدق هو عليه بل لما يصدق هو عليه حملا ذاتيا فتامل
وقد يجاب عن الآخر بان الحالة قائمة بالنفس كقيام السرور والغموم لا شك فيه ولا يلزم
ان لا يكون عرضية للصورة اذ ليس مدار الحمل على الاتحاد في الوجود فانا قد ابطلنا في موضعه برهان
فالطبع بل على الحلول وهو اعم من ان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون كلاهما حالين في محل واحد ههنا
والحالة كلتاهما حالتان في النفس فيكون احدهما خارجة ومحمولة وهذا كالحمل الضاحك على المتعجب لكونهما حالين
في ذات واحدة ثم اورد هذا المجيب بانه ح لا يكون الحمل بالمواطاة لان هذا لا يكون الا في المشتقات دون المبادي
ثم اجاب بان للحالة مفهوما وهو مبدء الانكشاف ولا شك في حمله مواطاة على الصورة وحقيقة هو مبدء من المبادي خصوص المبدئية

مانع عن الحمل المواطاتي بل يمكن محمولة اشتقاقا فيقال الصورة ذو حالة انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام
لا يخلو عن الاختلال فان المحشي قد صرح بان الحالة عرضية للصورة وكتب المنطق مشحونة بان العرضي ما يكون
خارجا ومحمولا بالمواطاة ولا يكفي الحمل الاشتقاقي فلا يقال للسواد انه عرضي للجسم قد صرح السيد السند وغيره من المحققين
ان في تمثيل العرضي بالضحك مسامحة ثم ما قال ليس مدار الحمل على الاتحاد في الوجود واحال بيانه الى حواشيه
فنقص عليك حاله فاعلم ان القوم قالوا الحمل اتحاد المتغايرين بنحو من التعقل في الوجود وابطله صاحب العروة
الوثقى بما ابطل به الشيخ مذهب فرفوريوس من ان العلم اتحاد العاقل بالمعقول بانه لو صح اتحاد المتغايرين
فكلاهما اما موجودان او معدومان او احدهما موجود والآخر معدوم وعلى الشقوق لا اتحاد فاذن الحمل فيما عدا
حمل النوع على الشخص ليس الا الحكم على الذات بانتساب المبدأ اليه لا غير وتبعه هذا القائل وهذا ان تم في
الحمل بالذات لكن لا يتم في الحمل بالعرض فانا نختار ان الموجود احدهما حقيقة وبالذات والآخر بانتساب
وجوده اليه ثانيا وبالعرض بان يكون بينهما علاقة خاصة بها ينتزع العقل اياه ويحكم بانه هو ولا استحالة فيه والباعث
على هذا الانتزاع والحمل في المشتقات قيام المبادي ثم انه لو سلم ان مدار هذا الحمل هو الحلول لكن ليس حلول
المحمول بل حلول مبدئه فمعنى الحمل في المشتقات ليس الا حلول المبدأ بالذات وانتسابه اليها فلا يكون الحمل
اذن في المبادي وقد سمعت ذلك المحقق صاحب العروة الوثقى يقول بهذا فح لا يكون الحال في شيء محمولا ولا احد
الحالين في محل محمولا على الآخر فلا ينفع ههنا ولو سلم ان مدار الحمل الحلول الاعم من حلول المحمول وحلول المبدء لكن
لا يجوز ان يكون اعم من حلول احدهما في الآخر وحلولهما في الثالث والا لزم ان يقال الضحك محمول على
التعجب وما قاس عليه من حمل الضاحك على المتعجب فليس بشيء لان الحمل هناك للضاحك على افراد المتعجب والضحك
حال فيها لا على مفهوم المتعجب العارض معه لذات واحدة ثم ما قال من ان مفهوم الحالة محمول على الصورة
فيه اولا ان هذا غير صحيح فان الصورة لا يصدق عليها انها مبدء الانكشاف فان مبدء الانكشاف ليس
الا الحالة عنده وانما الصورة شيء آخر يقتضي محلها كالشجاعة وان كفى هذا النحو من المقارنة لحمل وصف احدهما على الآخر
لكانت الشجاعة ايضا مبدء الانكشاف وثانيا انه لم يكن الحالة عرضية للصورة حينئذ بل عرضا عرضيا لها ثم
ما جوز من كون الحالة محمولة بالاشتقاق على الصورة وتصحيح الصورة ذات حالة يوجب ان يصح كون الصورة عالمة

54

كالاشكال بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا لا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي

لان مشتق المحمول لا اشتقاق يجب حمله على ما حمل عليه المبدء اشتقاقا فافهم ثم اعلم ان الذي ورد على المحشي انما ورد بجعل الحالة عرضية محمولة وتبرئيه عن قول شارح التجريد واما نفس الحالة فهي صفة قائمة بالمدرك له تعلق خاص بمعلوم هي مبدء الانكشاف وهي التي عبر عنها مشايخنا الماتريدية بالحالة الانجلائية وهذا هو الحق عندنا وليس على شارح التجريد كلام الا في قوله ان الصورة حاصلة في الذهن غير قائمة به فان الحصول من دون القيام غير معقول لان النفس ليست كالزمان والمكان ونقل بقيامها في الذهن ايضا فلا شناعة فيه ايضا الا انه لا يندفع به ح ما قصد به اندفاعه من كون شيء واحد جوهرا وعرضا والكان هو مندفعا في نفسه بما افاده الشيخ وغيره انه لا شناعة فيه فان العرض عرض عام يعرض بجميع المقولات في الذهن والتسع منها في الخارج واما الصفة القائمة التي سماها علما فهي بعينها الحالة المذكورة واما ايراد المحشي المذكور سابقا من ان حصول الصورة كاف في الانكشاف فلا حاجة الى الصفة الاخرى ففي غاية السقوط لان مبناه على ان مبدأ الانكشاف هو حصول المعلوم الذهني ولم يدل عليه دليل وكيف يسلم من قال ان مبدأ الانكشاف حالة اخرى وقد بينا في حواشي شرح المواقف ان الدلائل القائمة على الوجود الذهني لو تمت فلا يدل على ان الموجود الذهني هو العلم وبرهنا هناك على ان العلم شيء مغاير للمعلوم قائم بالذهن قياما خارجيا كقيام الشجاعة ونحوها كيف ولو كان العلم نفس الصورة لزم ان يكون العلم بالحيوان حيوانا وبالانسان انسانا وبالجوهر جوهرا وبالسواد سوادا وبالمقدار مقدارا فلا يكون حقيقة واحدة تحتها نوعان تصور وتصديق والضرورة العقلية تشهد بخلافه فان الوجدان الصحيح حاكم بان العلم حقيقة واحدة كسائر الحقائق هذا ما يعطيه النظر الفكري فاحفظ قوله كالاشكال لهذا الاشكال ثلث تقريرات الاول ان العلم عرض عندكم وهو متحد مع المعلوم فاذا تعلق بالجوهر يكون عينه بالذات فهو جوهر ثم العرض منحصر في المقولات التسع وغير الكيف غير صالح لاندراج العلم تحته فهو كيف فهو كيف وجوهر وهذا ضعيف لان المنحصر في التسع العرض العيني واما في الذهن فهو يعرض لجميع المقولات والثاني ان علم الجوهر جوهر لاتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم والعلم عندكم كيف فهو جوهر وكيف وهما جنسان عاليان

55

في حواشي شرح التجريد بان عده من مقولة الكيف على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وقد زدنا على ذلك تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة المعمولة في التصور والتصديق قوله لان المتبادر الخ

عندكم فهو مندرج تحت المقولتين فيلزم تعدد الاجناس في مرتبة واحدة وقد منعتم اياه وهذا التقرير جدلي موقوف على مقدمات مسلمة من ان العلم متحد بالذات مع المعلوم وانه كيف وان المقولات اجناس عالية وتعدد الاجناس في مرتبة واحدة محال ولا مخلص عنه الا بانكار واحدة من هذه المقدمات الثالث ان قولكم بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها باطل لان الموجود الذهني عرض لوجوده في محل مستغن عنه وهو الذهن ثم هو غير مقتض للقسمة والنسبة لذاته فهو كيف لصدق رسم الكيف عليه وح يلزم ان يكون صور الجواهر كيفا فيلزم اندراج شيء واحد تحت المقولتين وجواب المحشي دافع للتقرير الاول والثاني فانه منع اتحاد ما هو العلم حقيقة الذي هو الحالة الادراكية مع المعلوم انما المتحد معه معروضه الذي هو الصورة وقولهم باتحاد العلم والمعلوم مأول فانهم قد يطلقون العلم على المعروض لاختلاطه معه ولا يدفع التقرير الثالث كما لا يخفى على المتامل والحق عندي في الحل ما يندفع به التقارير كلها ويوافق كلامهم هو انه كيف بالعرض اي الكيف صادق عليه صدقا عرضيا اذ ليست المقولات ذاتية بالنسبة الى كلما صدقت عليه الا ترى ان الصور النوعية انواع بسيطة مندرج تحت الجوهر اندراج الشيء تحت العرضي وح لا استحالة في كون شيء واحد جوهرا وكيفا فصدق الجوهر صدق ذاتي وصدق الكيف صدق عرضي فاندفع الاشكال بتقاريره هذا غاية التقرير لكلامهم قوله بان عده من مقولة الكيف الخ وجه المسامحة اما ان المقولات اقسام الموجود الخارجي فالموجود الذهني بحسب وجوده الذهني لا يندرج تحت شيء من المقولات فلا يكون لقيامه بالذهن كيفا حقيقة بل هو تابع في الجوهرية والكيفية للمهية العينية واطلاق الكيف عليه لمشابهته الكيفيات العينية وهو المشهور في تقرير كلامه واما ان رسم الكيف مهية من شان وجودها الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة كما ان الجوهر مهية شان وجودها الخارجي ان يكون لا في موضوع فظاهر ان الموجودات الذهنية كلها ليست بهذه الصفة بل الموجود الذهني تابع لمعلومه في الاندراج تحت المقولة فصور الجواهر جواهر حقيقة وصور الكميات كميات حقيقة وهكذا

فاطلاق الكيف على الصور مطلقا مسامحة واورد عليه ايرادات واهية يجب ان يطلع على دفعها لئلا يغلط الناظر العارف للحق من الرجال منها ان صح الجواهر جواهر على ما التقدير فيكون الذهن محلا للجواهر ومحل الجواهر مادة مع انه مستغن عنه ودفعه ظاهر فان حصر محل الجوهر في المادة انما هو في الجوهر العيني لا الذهني ومنها انه لو كان اطلاق الكيف عليه مسامحة لما صدق تعريف الكيف على الصورة وهو صادق ويصدق تعريف من تعريفات المقولات الاخرى على صورها مع انها لا تصدق وجوابه غير خفي على من اتقن ما تلونا لان تعريفات المقولات ليست على ما زعم بل الاوصاف التي رسمت بها اعتبرت بالقياس الى الوجود الخارجي وظاهر ان رسم الكيف لا يصدق الا على صور الكيفيات فانها المهية التي حال وجودها في الاعيان عرض غير مقتض للقسمة والنسبة بهذا المعنى لا يصدق الا على صور الكيفيات لا غير وقس عليه رسوم سائر المقولات ومنها انه قد بين وحقق ان العلم اليقيني من الموجودات الخارجية فيجب ان يكون كيفا حقيقة بلا محالة لا مجازا وفساده ظاهر على من له ادنى فهم فان الذي حقق لو سلم فانما يفيد ان تشخص الصورة الذهنية من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية موجود خارجي لا المهية من حيث هي والذي يجب في الاندراج تحت المقولة وجود المهية المطلقة في الخارج فان الجوهر مهية من شان وجودها في الخارج ان لا يكون في موضوع وكذا سائر المقولات وقد اطنبنا الكلام لما فسلت الانظار واختلت عن سواء السبيل واحسبوا ان يحمدوا بما لم يفعلوا ويقرب من جواب الشارح المحقق ما اجاب الخضري من ان للكيف معنيين احدهما ما ذكروه هو المقولة وثانيهما عرض لا يقتضي القسمة والنسبة وهو عرض عام يعرض لسائر المقولات في الذهن فالصور الذهنية للجواهر جواهر وليست كيفيات بمعنى المقولة انما هي كيفيات بالمعنى الآخر الذي هو عرض عام فلم يندرج شئ واحد تحت المقولتين المختلفتين وتعقب عليه المحشي بوجهين الاول انه لم يوجد في كتب القوم اصطلاحان في الكيف والثاني ان ما نقرر الاشكال في الكم وهو في حد ذاته مقتض للانقسام فلا يكون كيفا باحد المعنيين والجواب عن الاول انهم وان لم يصرحوا في الكيف بالاصطلاحين لكنه اخذ من اشاراتهم كيف وقد فسر الشيخ في عيون الحكمة العرض بتفسيرين وحكم بان اقسام احدهما مقولة وهو ما من شانه ان يوجد في الخارج في موضوع وحكم في الشفاء بان العلم عرض بمعنى الموجود بالفعل في موضوع فقد علم انه مندرج تحت الكيف التي

انت تعلم ان التبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة وذلك في المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشتمل الجهليات المركبة هي المطابقة لما في نفس الامر وهي لا تتبادر من صورة الشئ وتفصيله

قسم العرض بهذا المعنى دون العرض بالمعنى الاول واما الاشكال الثاني ففي غاية السقوط لان الصورة الذهنية للكم مما لا تقتضي القسمة والنسبة لذاتها في الذهن البتة فهو كيف بمعنى انها عرض غير مقتض للقسمة والنسبة واما انها كم بحسب المهية فلانها مهية من شانها ان توجد في الخارج مقتضية للقسمة والنسبة فلا اشكال وقد يورد النقض بالاضافة فانها مقتضية للانتساب بالذات فلا يكون كيفا بمعنى اصلا وجوابه ان النسبة المنفية في رسم الكيف عني بها كون الصفة بحيث لا يصح عروضها لموضوع الا وقد عرض صفة لموضوع آخر بازائه وليست الاضافة في الذهن بالصفة المذكورة اذ ليس الابوة في الذهن منتظرا الى ان يعرض البنوة لموضوع بخلاف الخارج فان قلت الاضافة ليست موجودة في الخارج حتى تعرض فيه لشئ قلت المراد بالموجود الخارجي اعم من وجوده بنفسه وبمنشاه ولا شك ان الاضافة وان لم تكن موجودة في نفسها لكنها موجودة بوجود المنشا ثم بقي عليه كلام هو انه ورد في بعض عبارات الشيخ ان العلم من مقولة الكيف مع انه لا يصح حمل الكيف على المعنى الذي هو عرض عام بل لا بد من القول بالمسامحة في هذا الاطلاق فيؤل الى جواب الشارح المحقق ويلغو حديث اطلاق الكيف بالمعنى الذي هو عرض عام ثم ان القول بالمسامحة وان صدر عن هذا المحقق الا انه بعيد كل البعد فانهم ذكروا العلم حين ارادوا عد الانواع المندرجة تحت مقولة الكيف ولو فتح باب المسامحة هناك لادى الى تجويز المسامحة في عد كل نوع فتامل وههنا اجوبة اخرى قد اوردناها في حواشينا على حواشي المحشي على شرح المواقف وبينا هناك وجوه الخلل فيها قوله انت تعلم الخ يعني ان الشئ المضاف اليه هو المعلوم والمراد به اعم مما في الخارج والذهن والموجود والمعدوم والمتبادر بصورة الشئ مطابقتها للشئ الذي هو المعلوم ونفوها للصورة ولا شك ان الجهليات مطابقة لمعلوماتها قطعا وان لم تكن مطابقة لما في نفس الامر فاندفع ما اورد الشارح وقد يوجه كلام الشارح بان مقصوده ان هذا التفسير يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخروج الجهليات وهذا القدر يكفي وجها للعدول فافهم فان قلت لا فرق بين صورة الشئ والصورة من الشئ في افادة المطابقة فالذي يرد على المشهور

ان المطابقة مع ذی الصورة تشتمل الصور التصوریة والتصدیقیة کلها فان صورة الانسان و الفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع و اللاوقوع والمطابقة مع ما فی نفس الامر یشتمل التصورات باسرها لان کل متصور فهو موجود فی نفس الامر

یرد علی تفسیر الشارح الخ قلت فرق بین العبارتین فان الاضافة للصورة لتقیید المطابقة واما الصورة من الشیء فمعناه صورة ماخوذة من الشیء سواء کانت مطابقة اولا فتامل فیه قوله ان المطابقة مع ذی الصورة الخ حاصل هذه المطابقة یرجع الی کون الشیء بحیث یکون مبدءا لانکشاف شیء آخر فالمبدء مطابق بالکسر والمنکشف مطابق بالفتح والمطابقة بهذا المعنی تتناول کل صورة فانها مبدء لانکشاف معلومها لکن الفلاسفة لما قالوا باتحاد العلم والمعلوم یرجع هذه المطابقة الی الاتحاد معه لان المطابقة بمعنی الاتحاد ضروریة فی العلم کما زعم النصیر الطوسی حتی استدل بها علی بطلان قول من قال العلم اضافة فافهم قوله والمطابقة مع ما فی نفس الامر الخ هذه المطابقة فی التصورات لیست الا بمعنی ان الصورة متحدة مع شیء هو موجود فی نفس الامر اعنی انه لو حذفت المشخصات الذهنیة یبقی امر هو موجود فی نفس الامر لان کل مفهوم موجود فیها فالمطابق والمطابق متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار وهذا المعنی هو الذی سبق الا انه اعتبر ههنا امر زائد هو کون المعلوم فی نفس الامر وهذا یشتمل التصورات والتصدیقات الصادقة فانها صور لو حذف مشخصاتها یبقی ما هو موجود فی نفس الامر وما قیل ان التصور قد لا یطابق ما فی نفس الامر کما فی الشبح المرئی من بعید فیقیه انه غلط فان التصور مطابق لما هو تصور له لکن الحکم علیه بانه فرس غیر مطابق واما المطابقة المختصة بالتصدیقات الصادقة فهی کونها بحیث تکون حکایة عن شیء فالتصدیقات الکاذبة لیست حکایة عما فی نفس الامر وکذا التصورات فانها لیست حکایة اصلا نعم لیس المطابقة لما فی نفس الامر بمعنی یشتمل التصورات کلها والتصدیقات الصادقة ثم اعلم ان لفظ نفس الامر قد یطلق علی وجود الشیء فی حد ذاته ای من غیر اعتبار المعتبر وهی بهذا المعنی اخص من وجه مما فی الذهن فان زوجیة الخمسة فی الذهن ولیست فی نفس الامر وقد یطلق علی وجود الشیء مطلقا ولو بعد اعتبار المعتبر

لاتصافه فیها بمفهوم واقله المفهومیة فهو موجود فیها ضرورة وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف وتشتمل الصوادق من التصدیقات

وهی بهذا المعنی اعم مطلقا مما فی الذهن فالمحشی ان اراد من نفس الامر المعنی الاول فشمولها للتصورات لا یصح فان من التصورات ما لا وجود له مع قطع النظر عن العقل واختراعه کمفهوم الشریک المضاف الی الباری مثلا وان اراد المعنی الثانی فهی شاملة للتصدیقات الکاذبة فانها مطابقة للامر المخترع الذی تحقق فی الذهن لانه متصور وکل متصور موجود فی الذهن للبیان الذی ذکره الآن فلم المطابقة غیر المطابقة فی القضیة الصادقة فان المطابقة فیها صحة الحکایة عما لیس باعتبار المعتبر فافهم قوله لاتصافه فیها الخ تقریره ان کل مفهوم موضوع لاحکام صادقة ولا اقل من کونه معلوما للباری تمیزا عنده فله نحو وجود فی نفس الامر بالمعنی الثانی ولا یلزم منه ان یکون هذا النحو من الوجود فی المبادی العالیة کما زعم فانه لا یدل الدلیل علیه اصلا نعم لو استدل بان کل مفهوم متصور للمبادی فله وجود عنده بالان العلم حصول المعلوم للعالم لدل علیه لکنه موقوف علی ان العلم هو الصور فانحصر الخ ثم هذا الدلیل انما یدل علی وجود المفهومات لا علی وجود مصداق کل مفهوم حتی یرد ان مصداق امثال الشریک المضاف الی الباری لا تحقق له اصلا ولو بعد الاختراع ثم ههنا اشکال استصعبه بعض المحشین وقال سمعت بعض العلماء یستصعبونه وهو ان افراد امثال هذا المفهوم متمیز واقله التمیز عند الباری وکیف لا تمیز وقد یحکم علیه باحکام صادقة مثل الامتناع ونحوه ولا بد من الالتفات فی المحصورات الی الافراد وکل متمیز لا بد له من نحو تحقق فیلزم تحقق فردات هذه المفهومات وهذا الایراد فی غایة السقوط فان تمیز افراد هذه المفهومات فی نفس الامر ممنوع کیف ولیس لهذه الافراد ذوات وشیئیة والتمیز فرع الشیئیة والذوات وقوله انه یحکم علیها باحکام صادقة مثل الامتناع ونحوه ولا بد فی المحصورة من الالتفات الی الافراد فالجواب عنه ان هذه الاحکام سوالب وان الحق ما ذهب الیه شارح المطالع کما بیناه علیه فی حواشینا المتعلقة بحواشی المحشی علی شرح المواقف ولئن ساعدنا التوفیق فنبین فی موضعه ان القضیة السالبة لا یلزم فیها صدق العنوان فی نفس الامر علی الافراد بل انما یصدق بحسب الفرض والاختراع ویصدق السالبة بانتفاء هذه الافراد مع انتفاء هذا الصدق فلا یلزم تمیزها فی نفس الامر ولا صدق ما حکم علیه لا تعلق الالتفات وانما هذه الاحکام بحسب فرض الافراد الغیر المطابق فلا یلزم التحقق لها فی نفس الامر وانما الغرض ان کون السالبة صادقة لان صدق العنوان لم یعتبر تحققه ولا فیها الحکایة عن موضوع واقعی وبالجملة لیس لهذه المفاهیم افراد فی نفس الامر حتی یلتفت الیها

فان قلت المعتبر فی مطابقة الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع المطابقة مع المحکی عنه الا ترى انه اذا انتقش صورة على انها حكاية عن زيد يعتبر فيه المطابقة مع ما هی حكاية عنه قلت هب انها نسبت الصورة التصديقية بخصوصها الى الشیء المطابق يتبادر منه المحكي عنه اما اذا انسبت الصورة مطلقا اليه فالمتبادر منه هو الصورة فتامل قوله ولانه يخرج عنه لا يبعد ان يقال المراد بالعقل ههنا الذهن فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج فان قلت فيخرج الادراک الذی بتوسط الحواس الظاهرة فان هذا الادراک انما هو حصول المدرک فی الحس عند المدرک قلت مدرکات الحس الظاهر حال الاحساس تنطبع فی الحس المشترک فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا زالت هذه الحالة زالت تلك الصورة عنه وتحصل فی الخيال ثم هذه الوجوه الثلثة للعدول عن التعريف

وهی ليست افراد الها فی نفس الامر بل لاثبوت لها اصلا وليصدق الحكم بانتفاءعنونها وما فرض فردا لها انما تفاد صدقها على ما فرض افرادا لها فافهم قوله فان قلت الخ حاصله ان الحمليات المركبة من قبيل التصديقات وليست المطابقة فيها الا المطابقة الواقع فلم يخرج عن التعريف المشهور قوله قلت هب الخ يعنی ان المتبادر مطابقة ما فی الواقع اذا اطلق لفظ التصديق واما اذا اطلق مطلق الصورة واضيف الى مطلق الشیء فالمتبادر من الشیء انما هو وجود الصورة ومن الصورة الصورة المطابقة له قوله فان قلت فيخرج الخ يعنی ان الموجود فی الحواس موجود خارجی فلا يصدق عليه انه فی العقل ای فی الذهن وفيه ان الذهن يطلق على المشاعر سواء كانت عقلا مجردا او حاسة باطنة او ظاهرة قوله مدركات الحس الظاهر الخ يعنی انه لا يخرج مدركات الحواس الظاهرة فانها ايضا قائمة بالقوى الباطنة وتحصل فی الحس المشترک الذی هو قوة باطنة وفيه ايضا نظر ظاهر فان هذا مخالف لما عليه الفلاسفة فان الادراک فيه انما يكون عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور عند الحواس الظاهرة فالادراک انما يكون بحصول الصورة فيها كالابصار مثلا يكون بحصول الصورة فی مجمع النور والشاهد العدل عليه انه ربما يعرض للحس المشترک خلل فيتعطل مع بقاء الحواس الظاهرة وادراكاتها على حالها كما بين فی الطب فی بعض الامراض فافهم قوله ثم هذه الوجوه الثلثة الخ يعنی ان ههنا مطلبين العدول عن التعريف بحصول صورة الشیء فی العقل واختيار التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل

بحصول صورة الشیء فی العقل كما يدل عليه قوله لم نقل الخ لا للعدول عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل لا يصير جميعها واحدا قوله هو مطلق الصورة الخ تعريف آخر للعلم على ما اختاره فی هذا المقام والاول يخص بعلم الممکن والعلم الحصولی وهذا يعم علم الواجب والممکن والعلم الحضوری والحصولی ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشیء يسمى صورة من حيث الحضور العلمی لا من حيث الوجود الذهنی فقط كما يتوهم من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل على ما يشتمل الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول قوله سواء كانت عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها ولا يخرج عنه فرد منه فانه لا علم غير التصور بالكنه وغيره فلعله اراد بالعينية عينية لا تكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية غيرية تشتمل الاعتبارية واراد بالتصور بالكنه ان يتمثل ماهية الشیء فی العقل بحيث تكون مرآة لملاحظته ذلک الشیء وبغيره التصور بالوجه فی العلم بكنه الشیء والعلم بوجه الشیء

وهو الذی عبر عنه بالعدول عنه الى التعريف الخ وكل من هذه الوجوه يستقل بالدلالة على المطلب الاول واما المطلب الثانی فلا يتم الا بمجموع الوجوه وهو ظاهر فان الوجه الاول انما يقتضی تبديل حصول الصورة بالصورة الحاصلة لا غير والوجه الثانی ترک اضافة الصورة الى الشیء والثالث تبديل فی العقل بعند العقل قوله فان الحضور والحصول كالمترادفين فيطلق كل منهما على الآخر كما قد يطلق الحصول على القيام والحضور اعم منه ومباين له ولهذا احتمل اختصاص التعريف الاول بالحصولی قوله والشیء يسمى صورة يعنی ان الصورة لا اختصاص لها بالموجود الذهنی بل قد يطلق على الشیء باعتبار الحضور العلمی ای الحضور الذی به الانكشاف كما يطلق على القيام الذهنی لا اختصاص بالاخير فلم تصدق الصورة على الحاضر فی الحصولی والحضوری والاجمالی قوله والفلاسفة لا يتحاشون الخ ان تحاشا الشرع والمتكلمون والتعريف انما هو تعريف الفلاسفة فيتناول علم الواجب ايضا قوله فلعله اراد الخ لما تقرر فی مدارک المحشی ان العلم بالكنه ما يكون الحد فيه مرآة لما قصد علمه والعينية تعم والعلم بكنه الشیء الذی لا يكون مرآة حمل العينية على لا يكون فيه غيرية اصلا والغيرية على ما يعم الغيرية الاعتبارية وادعى ان لا غيرية اصلا فی العلم بالكنه لعينية المدرک وفی غيره غيرية بالاعتبار كما فی العلم بكنه الشیء او بالذات كما فی العلم بالوجه وبوجه الشیء وان عمم العلم بالكنه بحيث يتناول العلم بكنه الشیء فان القدماء لا يفرقون فی الاطلاق

وكان التصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري من جملة الاخيرين على ما يظهر بالتامل فان الصورة في التصور بالكنه عين ماهية المدرك من دون التغاير في غيره غيرها ولو بالاعتبار لان الحيوان الناطق عين ماهية الانسان من غير تغاير فان ماهية الشئ عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية معقولة وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرأة لملاحظته وهي منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه

وحمل العينية على العينية بالذات ليتبرئ من هذه التكلفات الشنيعة ولا يصير عين التعميم الثاني كما يتوهم فان المراد فيه العينية التي لا تكون مع غيرية اصلا والعذر للمحشي ان المعتبر ههنا العينية للمهية وهناك العينية للعين الخارجي ثم بعد لا يخلو كلام المحشي عن حزازة كما سيظهر انشاء الله تعالى **قوله** وكان التصور الاحساسي الخ فانه عبارة عن الصورة الحاصلة في الآلات حال الاحساس ولا شك انها نفس الهوية الخارجية على ما هو المشهور عند اصحاب الصورة ولا يقصد فيه الالتفات الى شئ آخر فهو علم بكنه الشئ هذا اذا عمم الكنه بحيث يشمل الهوية ايضا وان اريد بالمهية الامر الكلي كما هو الظاهر فهي مغايرة له بالذات فالعلم بوجه الشئ فان الحاصل وجه للمهية ولذا لم يعين احدهما لكن في كون العلم الاحساسي علما للمهية الكلية نظر واما العلم التصديقي فقد اراد به صورة الهيئة التركيبية الحاصلة في العقل لا الكيفية الاذعانية فانها ليست من قبيل الادراك عنده وصورة الهيئة التركيبية علم بالقضية وبها ينكشف نفس القضية بحيث لا يكون مرآة لشئ فهي علم بكنهه لا بالكنه واما العلم الحضوري فهو الامر العيني الحاضر عند المدرك فهو عين الامر المنكشف ليس مرآة له اصلا فهو بالنسبة الى نفس المعلوم علم بكنه الشئ وبالنسبة الى مهيته علم بوجه الشئ كما في الاحساسي وفي كونه علما بالمهية نظر **قوله** فالصورة في التصور بالكنه الخ فيه ان المهية عبارة عن الذي به الشئ هو هو ولا شك ان الذي به الانسان انسان هو الامر المجمل الحاصل من اتحاد الجنس والفصل او المركب من البدن والنفس ولا شك انه غير الصورة التفصيلية وقد يطلق المهية على الامر الكلي المعقول كما يلوح من كلام المحشي ههنا وهو ايضا ذلك المجمل المغاير للصورة التفصيلية فلا يصح الاتحاد ذاتا واعتبارا فلعله اراد بقوله الحقيقة الكلية المعقولة الماهية المقولة في جواب ما هو فان الحقيقة يطلق على ما يقال في جواب ما هو كثيرا وقوله الكلية المعقولة صفة كاشفة فالحد اذا مهية للنوع لانه يقال في

فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة لملاحظته وهي منقسمة الى العلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان العلم ان تعلق بالشئ من حيث هو فالعلم بكنه الشئ

جواب ما هو والنوع ايضا مهية للشخص لانه مقول في جواب ما هو فعلم النوع بالحد وعلم الشخص بالنوع المجهولين مرآتين لهما علم بالكنه واما الجنس فليس بمهية فانه وان قيل في جواب ما هو لكنه لا يقال في جواب ما هو اذا سئل عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يرد انه ح يدخل تصور الجنس المجهول مرآة للنوع فتامل فيه ثم بقي بعد دغدغة هي ان المهية للشئ باي معنى اخذ هو المعلوم فانه هو به هو وهو الامر المعقول وهو الذي يقع في جواب ما هو وهو ليس عين الصورة ذاتا واعتبارا فان الصورة للمعلوم هو المتعين بالتعين الذهني المكتنف مع العوارض الذهنية فهي اذن مغايرة لمهية المدرك فانها المعلوم فلا يصح عينية الصورة في العلم بالكنه لمهية المدرك الا ان يقال المراد عينية معلوم الصورة اي الذي يبقى بعد حذف المشخصات والعوارض الذهنية لمهية المدرك فتامل ثم ان المهية بالمعنى المراد ههنا لا يتناول البسائط الذهنية من الانواع فانه ليس شئ هناك يقال في جواب ما هو فلا يصح فيها الحكم بكون الصورة عين مهيتها او غيرها اللهم الا ان يراد بالعينية والغيرية التقديريتان بان يكون الصورة من شانها بحيث لو قدر لها مهية تكون عينها او غيرها فصور الانواع البسيطة عين المهية المقولة في جواب ما هو لو قدر لها مهية مقولة فافهم وانظر الى هذه التكلفات والخبوط التي في كلام المحشي فاذن الحق في توجيه كلام الشارح ما اشرنا اليه سابقا **قوله** فان المرآة والمرئي الخ اراد بالاتحاد بالذات العينية بان يكون المرآة تمام مهية ما هو مرآة له فالعلم بالكنه العلم المتعلق بالحد التفصيلي ويجعل مرآة لملاحظة المحدود فلا يرد انه ينتقض بالعلم المتعلق بالحد الناقص المجعول مرآة لملاحظة المحدود مع انه ليس علما بالكنه لان الحد الناقص ذاتي للمحدود فهو متحد معه بالذات في الوجود في الخارج وما قيل في حله ان الحد الناقص وان كان متحدا مع المحدود في الخارج لكنه غير متحد معه في الذهن فمردود بان الحد التام ايضا غير متحد مع المحدود حين هو مرآة لملاحظته فان الملتفت اليه بالمرآة يجب ان لا يكون ملحوظا اصلا فافهم ثم اعلم ان هذا ظاهر على ما ذهب اليه المحشي من عدم حصول صورة المحدود عند التحديد

وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه فالعلم بوجه الشئ فتامل فى هذا التحقيق لعلك لا تجده فى غير ذلك التعليق **قوله** وسواء كانت تلك الصورة الخ نقل عنه

فانه اذا لم يحصل المحدود وتمكن ان يلتفت اليه بالحد واما على ما هو المشهور من ان الحد علة كاسبة لحصول صورة المحدود وبعده فالمحدود انما انكشف بحصوله بنفسه اجمالا ولا دخل فى انكشافه للحد الا من جهة كونه علة كاسبة وليس الحد حينئذ مرآة لملاحظة المحدود فهو علم بكنهه الا انه حصل بعد حصول الذاتيات تفصيلا ولم يفرق العلم بالكنه والعلم بكنه الشئ فى نحو الادراك ثم انه اذا لم يحصل صورة المحدود مع كونه متغايرا يبقى مجهولا وانما هو يلتفت اليه فهو اشبه بالعلم بالوجه دليلا للطلب حصوله ثانيا لينكشف وتميز الكل لتميز الآلات الالتفات ههنا الذاتيات كلها اجمع فهذا الوجه اتم فقد بان لك انه ان جوز حصول الحد من دون حصول المحدود ويجعل آلة للالتفات اليه فهو داخل فى العلم بالوجه والعلم بالكنه ليس الا ما يحصل فيه الشئ بنفسه سواء حصل بداهة او بالنظر بواسطة حصول الحد او الرسم ان جوز فقد اتضح سر عدم فرق القدماء الماهرين فى العلم بالكنه وبكنه الشئ وظهر لك ان القول باختصاص علم الشئ بكنهه بالضروريات من هوسات امثال المحشى لانه قد ظهر لك ان الكنه الاجمالى للشئ قد يحصل بعد النظر والترتيب ملاحظة الحد فانه يعد الذهن لقبول صورة المحدود كما ان الاستدلال بالشكل الاول مثلا يعد الذهن لقبول النتيجة ولا تظن ايضا ان العلم بالكنه يختص بالنظريات كيف وانه يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة فينكشف كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل النتيجة كذلك فافهم ولا تقدم ولا تاخر **قوله** وان تعلق بوجه من وجوهه الخ الحيثية المذكورة ليست داخلة فى الوجه قطعا والا لكان وجه الانسان الكاتب مع هذه الحيثية لا هو وحده فهى ما داخلة فى ملاحظة بان يلاحظ الوجه من حيث انه متحد مع صاحبه وجه له وح صار مرآة لملاحظة فان ملاحظة الوجه للشئ من حيث انه متحد معه لا يتحقق من دون التفات الى الشئ بل لا يكاد يكون فرق فى المودى ما تعليلية ذكرها علة لكونه علما لذى الوجه فالحاصل العلم بوجه الشئ العلم المتعلق بوجه الشئ من غير ان يكون مرآة لملاحظة ذلك الشئ وكونه علما لذلك الشئ لكونه متحدا معه ووجها لكن يرد ان كونه وجها فى نفس الامر لا يوجب انكشافه كيف ولم يحصل هو بنفسه ولا بشبحه ولم يلتفت اليه ما لم يحصل الشئ ولم يلتفت اليه لا ينكشف اصلا فلا يكون علما له

فى الحاشية ان علم العلم الحصولى علم حضورى كما بين فى موضعه

علمه بالنسبة الى الوجه فهو علم بكنه الوجه والبعض فرقوا بان العلم بالوجه ما يلتفت به الى ذى الوجه قصدا والعلم بوجه الشئ ما لا يقع به ملاحظة ذى الوجه من دون قصد فالاول نظرى دون الثانى وهذا لا يورث فرقا فى نحو العلم والانكشاف فلا يعتبر بل كلام المحشى فى مواضع غير عديدة صريح فى ان العلم المتقدم على الاكتساب فى النظريات علم بالوجه مع انه علم بديهى فقد بان لك ان العلم بذى الوجه الذى اخترعه هو علم لذلك الوجه بكنهه وليس علما لذى الوجه بوجه لذا لم يعتبره القدماء ثم من العجائب كل العجب ان المحشى اعتبر العلم المتعلق بالوجه من دون ان يلتفت به الى ذى الوجه قسما من العلم ولم يعتبر العلم المتعلق بالحد التفصيلى من دون ان يصير مرآة لملاحظة ذى الحد مع ان الثانى احرى بالاعتبار لانه متحد معه بالذات بخلاف الاول ولا اقل من التساوى كيف وعدم الالتفات الى صاحبهما مشترك بينهما وكذا نفس الاتحاد فاذن قد بان لك ان ما ذكره تكلف لا يسمن ولا يغنى من جوع والصواب ان ينبغى ان يقال ان العلم ان كشف به نفس الشئ فهو العلم بالكنه والا فبالوجه وعليه يحمل كلام الشارح كما اشرنا اليه سابقا **قال** الشارح وسواء كانت تلك الصورة عين الصورة الخارجية الخ اشارة الى تقسيم العلم الى الحضورى والحصولى ومحصله انه ان كفى حضور الامر العينى للانكشاف فهو علم حضورى وان لم يكف بل يحتاج الى اخذ الصورة المغايرة لها فهو العلم الحصولى فالصورة فى العلم الحضورى نفس الموجود العينى من غير تغاير اصلا وفى الحصولى غيره بالاعتبار فان قلت كل علم حصولى علم حضورى من غير عكس لان العلم الحصولى علم بنفسه لحضوره عند المجرد فالحضورى اعم من الحصولى فلا يصح التقسيم قلت التقسيم بحسب الاعتبار والحيثية فالصورة العلمية علم حضورى لمعلوم هو نفسها وعلم حصولى لمعلوم آخر وهو الذى يتشخص بهذه الصورة **قوله** كما بين فى موضعه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى لانه لو كان بحصول الصورة فالصورة لا تزيد الا انها تجعل المعلوم حاضرا عند النفس والنفس بذاتها وصفاتها حاضرة عند نفسها فلا تحتاج اذن فى الانكشاف ذاتها وصفاتها الى صورة اخرى نعم حضورها عند ذاتها ليس الا اجمالا ولا تعرف على هذا النحو من الوجود للقوة المتصرفة بحيث يحللها الى المهية والتشخص والى الاجزاء لو كانت لذا لا تدرك ماهيتها الكلية بهذا النحو من الادراك بل لا بد لها من حصول الصورة وكذا لا يكفى للاحكام التصديقية عليها الا ان الاحكام حكاية فلا بد فيها من حصول الصورة والتصور هذا ما يعطيه قواعدهم وقد يستدل بانه لو حصل صورة النفس فيها لزم قيام الشئ بمثله ولو حصل صور الصفات الانضمامية لزم قيام المثلين بموضوع واحد وقد نوقش فيه بان قيام الشئ بمثله انما يستحيل لانه ليس احدهما اولى بالحالية والآخر بالمحلية وههنا الصورة لكونها موجودة ظلية اولى بالحالية من نفس ذاتها الموجودة بالوجود الاصلى

٦٦

فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية ولا يخفى ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن
من حيث انها صورة علمية حاصلة في الذهن لها وجود بحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
فالمراد بالوجود الخارجي ههنا ما يشتمل هذا النحو من الوجود وتفصيل المقام ان ههنا اعتبارات

وكذا اجتماع المثلين انما يستحيل اذا فقد الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق بالوجود الاصلي والظلي ثم انه منقوض بما اذا تصور
ماهية النفس بكنهه وكذا ماهيات الصفات فان تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول صورها وتشخصها بالتشخص الذهني
فلزم قيام احد المثلين بالآخر وقيام المثلين بمحل واحد لكن التعويل في الجواب ان الكلام في النفس الجزئية والصفات الجزئية القائمة بها فلو حصلت
النفس بعينها في ذاتها لزم حلول الهوية الشخصية في نفسها وهو باطل بالضرورة وفي الصفات يلزم قيام المثلين مع اتحاد
الهوية الشخصية واما عند تصور ماهية النفس فلا يلزم الا قيام الشخص الموجود بالوجود الظلي الذي هو الصورة المتشخص منها موجود
بوجود اصلي وعند تصور ماهيات الصفات لا يلزم الا قيام المثلين مع تغاير الهويات والآثار فان الصورة هوية ظلية يترتب
عليها آثار ذهنية والصفات القائمة هويات عينية وآثارها آثار عينية فتامل فيه قوله فيلزم ان تكون الخ يعني ان العلم الحصولي
لما كان علما حضوريا بالنفس من العلم وهو عين الصورة الخارجية فهو صورة خارجية وهو موجود ذهني فيلزم ان يكون امرا خارجيا
وذهنيا معا وهذا الايراد انما يتوجه على عبارة الشرح واما العبارة المشهورة وهي ان العلم الحصولي عين المعلوم مع تغاير
بخلاف الحضوري فلا يتوجه عليها الاشكال من الاصل قوله ولا يخفى ان الصورة الخ هذا جواب تقريره ان الصورة العلمية
المعروضة للعوارض صفة من صفات النفس مشاركة لسائر صفاتها في ترتب الآثار كيف تجعل هذه الصورة النفس عالمة في
الخارج كما يجعلها الشجاعة شجاعا وان لم يترتب عليها آثار معلومها الخارجي الذي هي صورتها فهي مثل الموجود الخارجي والمراد ههنا
من الصورة الخارجية ما يعم هذا النحو من الوجود فلا يلزم كون الصورة العلمية خارجية وغير خارجية فانها بما هي
صورة خارجية ليست غير خارجية بل معلومها غير خارجي فان قلت اذا كانت الصورة العلمية صورة
خارجية وهي علم حصولي فالعلم الحصولي ايضا عين الصورة الخارجية فلا يصح قول الشارح وسواء
كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي قلت المراد بالصورة الخارجية المعلوم
والحاصل سواء كانت الصورة غير المعلوم الخارجي وهو في الحصولي فانه غير معلومه الخارجي وان كانت عين
صورة خارجية هي نفس الصورة العلمية او كانت عين المعلوم الخارجي كما في الحضوري فانه انما يتعلق بامر خارجي

٦٧

الاول اعتبار الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث العوارض الخارجية والثالث
اعتباره من حيث العوارض الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي
بالذات لحصول صورته في الذهن وهو موجود في الخارج والذهن معا لحصوله
في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث العوارض الخارجية
معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة اضافية لا بد له من معلوم

بالمعنى الاعم وهو نفس العلم من دون تغاير اصلا قوله الاول اعتبار الشيء من حيث هو الخ اراد به الشيء مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية والخارجية سواء كان هوية او ماهية ليشتمل معلوم العلم الاحساسي والخيالي فان المعلوم بالذات
فيهما ايضا الهوية الحاصلة في الحس او الخيال والعلم هو مع العوارض الحسية والخيالية على ما يقتضيه قواعد المشائين
قوله والثالث اعتباره من حيث انه مقترن الخ اي المتشخص بالتشخص الذهني ويعبر عنه بالشيء المقيد
بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ بل الملحوظ متعين بنفسه كما في الخارج
كما حققنا في حواشينا على حواشي المحشي على شرح المواقف قوله لحصول صورته الخ يعني انه حاصل بحصول
الصورة فهو منكشف هناك بالذات واما العوارض الخارجية فانما ينكشف بحصول صورها والمعلوم
بالذات هناك ايضا العوارض من حيث هي قوله لحصوله في الخارج بنفسه الخ يعني انه حاصل في الخارج بوجود اصلي
بحيث يترتب عليه آثاره وفي الذهن انما يوجد بوجود ظلي وتشخص بتشخص ذهني بحيث لا يترتب عليه آثاره فان
ترتب عليها آثار هذا المتشخص من هذا المتشخص الذهني يسمى صورة للاعيان بعدم ترتب آثاره عليها فلا تجعل صورة
الحرارة محلها حارا وان جعلته عالما بخلاف الخارجي منها فانه يجعل محلها حارا قوله والشيء من حيث الخ
يعني الموجود بما هو موجود خارجي قوله لتحقق العلم الخ يعني انه لو كان معلوما ومتعلقا للعلم بالذات للزم تحققه عند
تحقق العلم لانه صفة ذات اضافة لازمة الى معلوم فيلزم من انتفائه انتفاء العلم بذلك المعلوم وليس الامر كذلك ونقض
بالقدرة الالهية فانها صفة ذات اضافة ومتعلقها معدوم ثم اجاب عنه الناقض بان متعلق خصوص العلم يجب وجوده
اذ به التميز وان لم يجب في مطلق الاضافة تحقق المتعلق وانت لا يذهب عليك انه منقوض بعلم الباري بالحوادث
فانها معدومة فان قلت علم الباري عند المتكلمين حصولي فللحوادث وجود والحوادث كلها موجودة في

و موجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیه و الشئ من حیث العوارض الذهنیة علم حصولی لکونه صورة ذهنیة للاعتبار الاول و علم حضوری بنفس هذا العلم و معلوم بالعلم الحضوری لکونه صفة قائمة بالنفس و علمها بذاتها و صفاتها علم حضوری کما بین فی موضعه و موجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیه و اتصاف الذهن بها اتصافا انضمامیا و هو یستدعی وجود الحاشیتین فی الخارج و بهذا التفصیل ظهر لک ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی هو الاعتبار الاول لا العین الخارجی

نفس الامر و الاعدام ترجع الی غیبوبة زمانیة فلها وجود قلت هذا التوهم فللمقدور ایضا وجود فلا وجه لتخصیص اضافة العلم به دون القدرة فان قلت وجود القدرة مع تعلقها بالحوادث تتقدم بالطبع علی وجودات الحوادث و ان کانت ذهنیة او دهریة فلا یکفی الوجود بوجود الصورة و لا الوجود الدهری فلو لزم لمطلق الاضافة وجود المتعلق للزم للمقدور وجود قبل هذه الوجودات و هکذا الکلام فیه قلت علم الباری تعالی ایضا فعلی و علة للوجود فلو تقتضی الاضافة العلمیة وجود المتعلق لزم للمعلومات وجودات قبل وجوداتها ذهنا او دهرا فافهم قوله و موجود فی الخارج الخ استدل علیه بوجهین الاول انه یترتب علیه الآثار الخارجیة و ما یترتب علیه الآثار الخارجیة موجود خارجی و الثانی ان اتصاف النفس بها اتصاف انضمامی و هو یستدعی وجود الحاشیتین فی الخارج فیلزم وجود الصفة فیه کوجود الموصوف و اعترض علی الاول بان ترتب الآثار الخارجیة ممنوع کیف هذا لیس الا فی قوة اعادة الدعوی و کیف یقال ان آثار صورة الحرارة یترتب علی الصورة و الا صار النفس حارا نعم مطلق الآثار یترتب علیه و هو غیر نافع و لک ان تجیب عنه بان صورة الحرارة مثلا تجعل النفس عالمة فی الخارج و هو اثر خارجی نعم لا یترتب اثر الحرارة من حیث هی التی هی معلومة و لذا الحکم بکونه موجودا ذهنیا و المعترض لم یفرق بین آثار المیتة و آثار التشخص الذهنی الذی هو العلم فتدبر فیه و اعترض علی الثانی بانا لا نسلم استدعاء مطلق الاتصاف الانضمامی وجود الحاشیتین فی الخارج بل المستدعی انما هو الاتصاف الانضمامی الخارجی و لا نسلم ان اتصاف النفس بالصورة انضمامی خارجی و کیف یسلم انضمام الصورة فی الخارج من لا یقول بخارجیتها و ما اجیب من ان اتصاف النفس بها لیس اتصافا ذهنیا و الا لزم وجود النفس فی الذهن لانه یستدعی تحقق الحاشیتین فی الذهن فمعکوس من الوجود الا یسمن و لا یغنی من جوع فان الحصر بین الذهنی و الخارجی ممنوع کیف و الاتصاف الانضمامی الخارجی کون الموصوف فی الخارج بحیث ینضم الیه الصفة فیه و الذهنی کون

الموصوف فی الذهن بحیث ینضم الیه الصفة فیه و لا یخفی علی المصنف انه یجوز الواسطة بینهما و هو کون الموصوف الذی فی الخارج هو نفس الذهن فی الصفة المنضمة الیه موجودة فیه قائمة به فیجوز ان یکون الموصوف فی الخارج بحیث ینضم الیه الصفة مع کونها فی الذهن و اتصاف النفس بالصورة من هذا القبیل و ان ارید بالانضمامی الخارجی کون الموصوف فی الخارج بحیث ینضم الیه الصفة و الذهنی کونه فی الذهن بحیث ینضم الیه الصفة اتماما للحصر فیمنع استدعاء الخارجی وجود الحاشیتین فی الخارج بل یجوز ان یکون الموصوف فی الخارج و یکون فی ذلک الموصوف نفس الذهن فینضم الیه الصفة مع کونها فی الذهن الذی هو نفس الموصوف فانه داخل فی الخارجی علی هذه الارادة و سمعت بعض الفضلاء یدعون البداهة فی انه اذا کان الموصوف موجودا خارجیا فی الانضمامی وجب وجود الصفة فی الخارج قلت البدیهی وجود الصفة فی الموصوف لا فی الخارج و یجوز ان یکون الموصوف نفس الذهن فلا یلزم الوجود فی الخارج و قد یقال الصورة موجودة فی النفس و هی موجودة فی الخارج فهی موجودة فی الخارج لان الموجود فی الموجود فی ظرف موجود فیه و هذا غلط نشاء من ظن ظرف الخارج کالظروف المکانیة و لیس کذلک فان معنی کون الشئ فی الخارج کونه بحیث یترتب علیه الآثار و لا یلزم من وجود شئ فی امر متصف بترتب الآثار ان یکون ذلک الشئ موجودا بوجود مترتب الآثار و لک ان تقرر کلام المحشی بنمط قویم هو ان قولنا النفس عالمة قضیة خارجیة قطعا فهی حکایة عن مصداق خارجی و المصداق فی القضیة کون الموضوع بحیث ینتزع عنه مبدأ المحمول و ینضم الیه لا سبیل الی الاول لان العلم لیس وصفا انتزاعیا فتعین الثانی فالموضوع الذی هو النفس فی الخارج بحیث ینضم الیها العلم فیه فاتصاف النفس بالعلم اتصاف انضمامی خارجی لانه مصداق القضیة الخارجیة و لا بد من تحقق الحاشیتین فیه فیلزم وجود العلم فی الخارج و هو الصورة المکتنفة بالعوارض الذهنیة فهی موجودة فی الخارج هذا غایة التقریر لکلامه ثم یبقی ههنا کلام هو انه لا یصح الفرق بین المعلوم و الصورة العلمیة بکون الاول موجودا ذهنا دون الثانی لان حلول الشخص یستلزم الحلول الطبیعة فحلول الشئ بشرط شئ یستلزم حلول لا بشرط شئ فالاتصاف الذهن به ایضا اتصاف انضمامی فیلزم وجود الحاشیتین فی الخارج فیلزم خارجیة الشئ المعلوم و لک ان تجیب عنه انه مسلم ان حلول الشئ بشرط شئ یستلزم حلول لا بشرط شئ لکن لا یلزم کون الاتصاف بالشئ لا بشرط شئ اتصافا خارجیا کیف و لیس هذا الحلول مصداق قضیة خارجیة اصلا بل نقول لا اتصاف بالمعلوم اصلا فان المراد بالاتصاف فی التقسیم الی الانضمامی

ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية وان العلم الحصولي علم حقيقي ومن خص العلم الحقيقي
بالعلم الحصولي فكانه توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي ويظهر لك ان العلم
والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما انهما في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا
ومن ظن ان التغاير بينهما في الحصولي بالذات حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنية علم و
المعروض فقط معلوم فيلزم عليه ان ما يصدق عليه الكيفية العلمية لا تكون حقيقة محصلة لامتناع التركيب الحقيقي

والانتزاعي لا يكون مصداقا للحكم وموجبا لحمل الوصف عليه ما عدا طائفة من مشتقاته ومن البين ان ليس قيام المعلوم بهذا النمط
فلا يحمل مشتق الحرارة من حيث هي هذا غاية التقرير لكلام فتامل **قوله** ولا الصورة الذهنية الخ لانها علم **قوله**
وان العلم الحصولي علم حقيقي الخ اي هي علم حقيقة لان العلم مبدأ الانكشاف وبه ينكشف المعلوم حقيقة فهو علم
حقيقة وليس المقصود التخصيص حتى لا يكون الحضوري علما حقيقة كما توهم بل انه علم حقيقة كما ان الحضوري علم
حقيقة **قوله** فكانه توهم الخ لما توهم ان المعلوم عين خارجي ورأى بقاء العلم مع انتفائه وزواله توهم ان العلم غير
متعلق به حقيقة فهو معلوم بالعرض وكل ما بالعرض فلابد ما بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات نفس الصورة وعلمها علم
حضوري فانحصر العلم حقيقة في العلم الحضوري وهذا كله نشأ من الغفلة عن الشيء من حيث هو الذي هو المعلوم
حقيقة للصورة **قوله** حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الخ وعلى هذا فالمعلوم جزء العلم والجزء لا يتحد مع
الكل **قوله** فيلزم عليه الخ يعني ان الصورة الذهنية من المعلوم قد تكون جوهرا والعوارض من مقولة اخرى من
مقولات الاعراض فلو تركب العلم منها لزم تركب العلم المتعلق بالجوهر من الجوهر والعرض والمركب منهما حقيقة
اعتبارية ولعل حديث التركيب من الجوهر والعرض وقع تمثيلا والمقصود ان المعلوم من مقولة والعوارض
من مقولة اخرى والمركب من مقولات مختلفة يكون امرا اعتباريا فان التركيب الحقيقي من مقولات
متباينة باطل مطلقا ثم لا يذهب عليك ان كون العلم حقيقة محصلة مع القول بكونه عين الصورة لا يستقيم
اصلا لانه جزء العلم بالجوهر جوهر وبالكيف كيف الى غير ذلك فاني يوجد حقيقة واحدة محصلة داخلة تحت
جنس نعم كونه حقائق متعددة مما يأباه الوجدان كما قدم التلويح اليه **قوله** لامتناع التركيب الحقيقي الخ
قد اختلف في التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض بل من مقولات متباينة فجوزه الاشراقيون ومنعه المشاؤون

من الجوهر والعرض مع ان مناط الانكشاف هو الذي يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على
ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض لتحقق الانكشاف ومن زعم
ان التغاير بينهما في الحصولي تغاير اعتباري كتغاير المعالج والمعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي

وليس للمشائين دليل عليه وانما حكموا به استبعادا لان المقولات في غاية الاختلاف فلا بد في التركيب من مناسبة بين الاجزاء
وهو مفقود وقد استدل البعض بانه لو تركب ماهية من مقولات متباينة لزم اندراج ماهية واحدة تحت مقولات
شتى وفيه انه يجوز ان يكون فصل الجوهر كيفا مثلا ولا يكون الكيف ذاتيا له بل يصدق صدق اللوازم كما يقول
المشاؤون فصول الجواهر جواهر بالمعنى المذكور واما القول بان العرض ليس جنسا ومقولة فلا يلزم من التركب
من الجوهر والعرض الاندراج تحت المقولتين ففيه ان العرض وان لم يكن مقولة لكنه منحصر في الخارج في التسع
فكون احد الاجزاء عرضا يقتضي ان يكون تحت مقولة من مقولات الاعراض فيلزم المحذور فافهم **قوله** مع
ان مناط الانكشاف الخ يعني ان مناط الانكشاف الامر الحاصل القائم بالذهن الذي يتصف به الذهن وما هو
الا التشخص الذهني للصورة والعوارض لا دخل لها في التشخص فالتشخص اذا حصل وصار صفة فقد احضر المعلوم وانكشف
هو به فلا دخل للعوارض ولو فرض وجود هذا التشخص من دون عروض العوارض كفى في حصول المعلوم وانكشافه
لكن هذا التشخص لا يوجد بدون العوارض فلهذا لزمت العوارض وهذا ظاهر جدا والانكار عسى ان يكون مكابرة و
على هذا اندفع ما قيل ان هذا لو تم لدل على ان الشيء من حيث هو كاف في الانكشاف لان الخالي عن العوارض ليس الا هو
وايضا لو كفى الشيء بدون العوارض في الانكشاف لكان المعروض وحده كافيا فيكون كافيا في الانكشاف حين
وجوده في الخارج وذلك لان الامر الذي يكفي للانكشاف ما يتصف به النفس ويكون واسطة في احضار المعلوم وليس الا
التشخص الذهني والعوارض لا دخل لها في التشخص فهي ملغاة من البين الا انها لازمة لوجود التشخص وليس الخالي عن العوارض
منحصرا في الشيء من حيث هو بل هو والتشخص كلاهما خاليان يعني ان العوارض ليست داخلة فيهما الا ان
الشيء من حيث هو لا يتصف به النفس وليس آلة للاحضار فلم يصر علما فروده ان العلم صفة من الصفات
النفسانية والتشخص لما كان صفة النفس وآلة لاحضار المعلوم صار علما ولعل هذا القائل زعم ان العوارض
مناط للتشخص الذهني فقال ما قال فافهم **قوله** ومن زعم ان التغاير بينهما في الحضوري الخ الزاعم النصير الطوسي حيث

قال في جواب اشكال الامام رحمه الله بان حصول الشيء اي علم احد بالشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء والايجاد
الشيء للشيء فيلزم ان لا يكون الشخص عالما بنفسه بهذا الاقتضاء الجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول
والاضافة فان المعالج نفسه معالج باعتبار آخر وذلك ليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
وبمثله دفع ايراد آخر اذا كان نعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا فهو اما نفس علمنا بذاتنا
فيكون نفس ذاتنا وهلم جرا الى غير النهاية واما ان لا يكون هو نفس علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس
ذاتنا ايضا حيث قال في الجواب والجواب ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء
الواحد قد يكون له اعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر ورد عليه المحشي بقوله فقد اشتبه وحاصله انه اشتبه التغاير المفهومي
بالتغاير الذي في المصداق وليس هٰهنا تغاير اصلا فان نفس الذات علم ومعلوم ولا حيثية زائدة فيه كيف
ولو كان في المعلوم حيثية والعلم حيثية زائدة لكان العلم حصوليا لا حضوريا وكذا لو كان في علم النفس بذاتها العلم
مع حيثية مغايرة لذات النفس العالمة او كان العالم مع حيثية مغايرة للمعلوم لم يكن العلم متعلقا بذات العالم
وهو خلاف المفروض وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان المعالج النفس من حيث انها عالمة بالعلاج والمعالج
نفسها من حيث انها مريضة فالتغاير بينهما في المصداق واما الجواب عن اشكال الامام فلا يتوقف
على ثبوت التغاير اما عن الثاني فلانا نختار الشق الاول فالعلم بذاتنا والعلم بهذا العلم وعلم علم هذا العلم
الى غير النهاية نفس ذاتنا من دون تغاير اصلا بل هذه الفاظ والمسمى واحد كما في انت وابن اخت خالتك و
لا تسلسل ولا شيء من الاستحالات ولا حاجة الى اثبات التغاير اصلا واما عن الاول فلان العلم ليس باضافة اصلا
بل نفس الشيء الحاضر مبدأ لانكشاف نفسه عند النفس او الحضور امر عدمي هو عدم الغيبة والانكشاف لا يقتضي
تغاير المنكشف والمنكشف به اصلا نعم يتحقق التغاير بعد عروض هذين الوصفين فيعتبر الذهن المنكشف شيئا
والمنكشف له شيئا ومبدأ الانكشاف شيئا ثم يعتبر الاضافة بينهما ثم في قوله وليس بكاف في الايجاد الخ
نظر فان التقدم بالذات لا يستدعي التغاير الذاتي بل يجوز ترتب احد المتغايرين بالاعتبار على الآخر
وكيف صدر منه هذا القول مع اعترافه بالتغاير الاعتباري بين المعالج والمعالج والمعالج له نوع تاثير في المعالج و
متقدم عليه بالذات ثم لك ان توجه كلام الطوسي بان مقصوده ان الاضافة ليس هناك في شيء من العلم والمعلوم

اصلا فانه يجوز ان يكون شيء واحد مبدأ لانكشاف نفسه بل انما يعرض الاضافة بعد اعتبار الاوصاف الحادثة قيود البعد
الانكشاف وعند هذا الاعتبار الحال كالمعالج والمعالج ومحصوله ان الاعتراض ليس في مصداق العلم والمعلوم والعالم
اذ لا اضافة هناك وانما الاشكال بعد عروض الاضافة وعند ذلك يتغاير المنتسبان واما قوله في الجواب عن الاشكال
الثاني ان علمنا بذاتنا الخ فحاصله ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بحسب المصداق وغير ذاتنا بعد ثبوت الصفات واعتبارها
قيودا والشيء اعتباراته قد لا تنقطع باحداث الاوصاف وجعلها قيودا فافهم فانه بحث عزيز وبما قررنا وتلونا عليك
من الحق الصراح ظهر لك اندفاع ما قيل ان العالمية والمعلومية متضايفان وكذا العلم والمعلوم ولا يجوز اجتماع المتضايفين
في محل لا بد للتغاير وذلك لان كونهما متضايفين ممنوع كيف يجوز ان ينكشف نفسه عند نفسه وكذا الاباء في كون
شيء مبدأ لانكشاف ما في نفسه ثم انه كيف صدر عنه هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس
الى شيء واحد فافهم قال الشارح وسواء كانت في ذات المدرك الخ قال الفلاسفة النفس تدرك الكليات من غير آلة
بل بحصولها فيها وتدرك الجزئيات بالآلات التي هي الحواس الخمس الظاهرة واثنان باطنان الحس المشترك والوهم
فصور الجزئيات المادية ترتسم في هذه الآلات وتدركها النفس بتوسط الآلات لان المادية تنافي القيام بالنفس المجردة هذا
على رأي المشائين ثم الذي يطابق عليه كلامهم ان الحاصل في الحواس هويات الجزئيات لكن في الحس الظاهر الهوية
المجردة عن المادة نفسها دون عوارضها اللازمة للهوية وفي الحس المشترك مع تجريد زائد وفي الوهم هويات المعاني الجزئية
وفصل الشيخ بان الحس الظاهر ينال من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي لحقته من المادة التي خلق منها لا مجردة
عنها ولا ينالها الا بعلاقة وضعية بين الحس ومادته ولذا لا يتمثل في الحس اذا زال واما الحس الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر
على تجريده المطلق عنها لكن يجرده عن تلك العلاقة التي تعلق بها الحس الظاهر فهو يخيل الصورة مع غيبوبة حاملها واما
العقل فيقدر على تجريده المطلق وجعل المحسوس معقولا والنصير الطوسي بعدما صرح بان الاحساس ادراك الشيء
الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأة مخصوصة من الكم والكيف وغير ذلك والتخييل ادراك الشيء مع الهيأة
المذكورة من غير اشتراط حضور المادة والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاوضاع المخصوصة في الشيء
الجزئي الموجود في مادة لا يشارك فيه غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو قال فالصورة المحسوسة منتزعة
انتزاعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة انتزاعا تاما

ومثل هذا كثير في عباراتهم بل عباراتهم نصوص في ان الهوية الخارجية يحصل في الحاس لكن بعد تجريد ما كيف لو لم تحصل الهوية لم نعرف علوّه اصلا لانه لا سبيل للادراك عندهم الا حصول المعلوم للعالم ودلائلهم القائمة على الوجود الذهني لو تمّت لدلت على حصول الهويات بانفسها كالماهيات وعلى هذا فلا بد من القول بان التعين الخارجي لا يابى عن الشركة في الامور الذهنية فانّ من البين انه اذا حصل الشيء في الحاسة لا بد من ان تتعين فيها اذ حصول الوجود ملازم لحصول التعين فتلك الهوية صالحة لان تتشخص بتشخصات كثيرة وانما يابى التعين الخارجي الشركة في الامور الخارجية لا غير فلا يرد ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص فالهوية الموجودة في الحاسة متشخصة بتشخص مغاير للتشخص العيني والشيء الواحد لا يتعين تعينات فقد بطل التعين الخارجي وحصل التعين الذهني فالهوية الموجودة في الحاسة غير الهوية الخارجية وذلك لانه انما تعينت بتعين ذهني لكنه لا ينافي التعين الخارجي بل التعين الخارجي متعين بتعين آخر ذهني هذا تقرير كلامهم على وفق مرامهم وتامل فيه فانه موضع تامل ثم لنا فيه كلام من وجه آخر هو ان الصورة علم عندهم وقد قامت صور الجزئيات المادية بالآلات فتكون هي عالمة بها دون النفس مع ان الضرورة شاهدة بان المدرك ما يشار اليه بانا وانت وليس الا النفس وان اجيب بان الانكشاف للنفس والصورة انما هي مبدأ الانكشاف ولا استحالة في كون مبدأ الانكشاف في شيء والانكشاف في شيء آخر نقول كلامنا في مصداق العلم ومصداق قولنا النفس عالمة ليس الا الاتصاف بامر يصح به الحكاية عنه فنقول لو كان ذلك الامر هي الصورة لزم كون الآلات عالمة بالجزئيات المادية دون النفس وليست الصورة مبدأ الانكشاف بمعنى علة الانكشاف حتى يصح كونها في شيء والانكشاف في الآخر بل هي مبدأ بمعنى انه مصداق له ويصح الحكاية عنه ولا شك ان مصداق الشيء اذا قام لشيء ثبت ذلك الشيء له فتامل فيه وههنا تحقيق يندفع به هذا الاشكال بسهولة متوقف على تحقيق تعلق النفس بالبدن باي وجه هو وليس المقام مقام ذكره ثم اعلم ان الشيخ المقتول ابطل هذا الراي بان الضرورة قاضية بامتناع حصول مثل الجبل في مثل هذا الصغير كالجليدية ومجمع النور والحس المشترك الذي في تجويف من الدماغ وما اجيب عنه بانه فرق بين الاعيان الخارجية والصورة الذهنية فان امتناع ذلك في الاول دون الثاني لانها تجردت عن الصغر والكبر وسائر العوارض المختصة بالوجود الخارجي فغير تام لان كلامنا في نفس المقدار الجزئي الكبير ولا يمكن تجرده عن المقدار حتى لا يتصف بالصغر والكبر بل ليس هو الا المقدار المخصوص نحو الف ذراع مثلا وامتناع قيام مثل هذا في مثل هذا الصغير ضروري وكذا ما اجاب النصير الطوسي

هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي بعد تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام بفضل الله وتوفيقه الاعتصام **قوله** سواء كانت عين الملكات الخ اراد بالعلم للباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات والحاصل ان علمه تعالى بذاته عين الملكات بالفتح وعلمه بسلسلة الممكنات غيره ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه **قوله** هذا التعميم ليس عين التعميم الثاني

بانه لا استحالة في حصول في مادة هذا الجسم لصالح لقبول كل مقدار او القوة الحالة في هذا الجسم الغير المتقدر بمقدار متحكمة للمترعرعين في اكتساب العلوم فان المادة المقدرة بمقدار هذا الصغير لا تصلح لان يحل فيها هذا الكبير وصلوح المادة المطلقة لا ينفع كيف ولو كفى الحلول في المادة مطلقا لم يكن شيء من العناصر مجبولا لحصول الكل في مادة الجليدية لان مادة العناصر واحدة واما القوة فهي سارية في الجسم متقدر بمقدار الجسم فلا تصلح لان يحل فيها مقدار كبير منه فتامل وذهب الاشراقيون الى ان النفس تحضر المبصر مقابل البصر كاف في الابصار فهو علم حضوري وفي التخيل تحضر صورة شبيهة للامر الغائب موجودة في عالم آخر مسمى بمثال مقيد تتخيلها النفس وليس في الصورتين شيء يحصل في الحاسة هو الاشبه على تقدير كون العلم متحدا مع المعلوم وفي هذا المبحث مذاهب وابحاث اخر تركناها كراهة للتطويل واما على التقدير الذي اشرنا اليه من كون العلم حالة قائمة بالنفس مغايرة للمعلوم بالذات وقد برهنا عليه في تعليقاتنا على تعليقات المحشي على شرح المواقف فعند الابصار انما تنفعل الحاسة عند مقابلة المحسوس فتنفعل النفس وتحدث فيها حالة تكون منشأ للانكشاف فعلمه الذي هو تلك الحالة القائمة بالنفس والحواس آلة لقيام تلك الحالة لان انفعالها مستلزم لانفعالها ثم الحال في الحواس الاربعة الباقية كحال البصر وقد نص النصير الطوسي على ان عند حصول المحسوسات الاخر تجردها النفس تجريدا ما والنظر ان تلك الادراكات عند الاشراقية ايضا حضورية بحضور الكيفيات عند الحواس بواسطة الهواء واللعاب كما في السمع والشم والذوق وبالمقارنة كما في اللمس واما على القول بالحالة الاخرى عند حضور هذه الاعراض فينفعل الحواس ثم تنفعل النفس فيحدث فيها حالة بها انكشف هذه المحسوسات فافهم **قوله** وهذا التعميم ليس عين التعميم الثاني الخ كان المتوهم توهم انه ان قرئ المدرك بالفتح فهذا التعميم عين التعميم الثاني

كما يتوهم فان المراد بالغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشتمل الاعتبارية هذا اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ بالكسر فلا يخلو عن جزازة لانه ان اريد العلم التفصيلي فلا خصوصية بعلم الواجب بل علم الممكن ايضا كذلك وان اريد العلم الاجمالي فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات عينه لا غيره اعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق العلم فانه بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم هي الجهة الاولى وهي راجعة اليه

لان عينية العلم لماهية المدرك الخارجي او غيريته اياه فدفعه بان المراد ههنا بالعينية والغيرية العينية والغيرية الثابتان بالذات فهناك بالعينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية ما يشمل الاعتبارية وبهذا اندفع ايضا توهم ان التعميم عين التعميم الاول بناء على وجه المحشي لتعميم الاول على ما قررنا فالجواب ان هناك العينية والغيرية نظرا الى ماهية المدرك وههنا نظرا الى المدرك الموجود تخصا كان او ماهية فافهم **قوله** اما العلم الاجمالي الخ اعلم ان هذا المبحث اي مبحث علم الباري عز اسمه بحر عميق لم يسبح فيه احد الا كلت اقدامه وضلت افهامه الا من تنور بالنور الالهي وتخصص بالعطاء الرحماني وقد فصلنا نبذة من القول فيه في حواشينا على الحاشية للمحشي المتعلقة بشرح المواقف والآن نذكر طرفا منه ريثما يهتدي به الناظر في هذا الكتاب فنقول قد اتفق من لهم دراية وهم مبرؤن عن الغواية على ان الباري عز اسمه يعلم جميع الاشياء ازلا وابدا ولم يعزب عنه مثقال ذرة قبل ايجاد العالم وافاضة الوجود عليه ثم افاض الوجود على حسب علمه بارادته وحكمته وخلافت من خالف فيه من نفي علمه تعالى كما ظن بعض جهلة يونان او نفي علمه علم الفعلي كما عن آخرين فتلك خرافة لا يلتفت اليها فتحير العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان في كيفية هذا النحو من العلم ولا يصح ان يكون حضوريا يكفي وجود المعلومات في الخارج كما ذهب اليه الشيخ المقتول لانه لا يبقى على هذا علمه مقدما على الايجاد وانكاره جهل ومكابرة فان مثل هذا الترتيب القويم لا يصدر من دون علم وارادة سابقة على الايجاد فذهب كل منهم الى سبيل شتى قد فصلناها في تلك الحواشي والمتاخرون قالوا ان ذاته تعالى بنفس ذاته مبدأ لانكشاف جميع المعلومات كلياتها وجزئياتها فكما ان الصورة العلمية فينا مبدأ الانكشاف لما هي صورة له كذلك فذاته تعالى مبدأ لانكشاف العالم كله وتميزه ذرة ذرة فذاته سبحانه كالصورة العلمية للكل وسموا هذا النحو

من العلم علما اجماليا لا لان العلم تعلق بالاشياء اجمالا من دون ان تميز معلوم عن معلوم كيف وعلى هذا لا يبقى علمه تعالى علما تاما ولا يكفي للايجاد اصلا بل يلزم نقص عظيم لا يقول به عاقل بل الاشياء كلها متميزة تميزا تاما بحيث لا يعزب شيء من نقير العالم وقطميره عن علمه وتميزه بل لان الامر الواحد علم للكل فالعلم الواحد متعلق بكل شيء فهو كالاجمال ولا تخبط من تنظيراتهم كالتنظير باجمال المحدود بالنسبة الى الحد فتظن ان العلم اجمال تلك المعلومات فان هذا لا يصح كيف ولو كان كذلك لكان ذات الباري تعالى اجمالا للعالم وكالتنظير بانطواء النواة على الشجرة وانطواء العالم الواجبي بمعلومات العالم فتظن ان علمه بالقوة كما ان هذا الانطواء ليس الا استعداد اجزاء النواة لقبول صور الاجزاء الشجرية وكالتمثيل الذي ارتضى به المحشي في حواشي الرسالة القطبية من ان اجمال علمه تعالى كما علمت عند سؤال سائل الجواب على الاجمال ثم تفصل تفصيلا مطابقا اياه فتظن انه لم تميز عنده المعلومات قبل التفصيل فانه لا يصح كيف وان ههنا ملكة لاحضار مقدمات مخزونة في الخزانة تعلق العلم بها اجمالا وان ههنا مقدمات مناسبة للجواب وانها تتميز عند التفصيل وليس الامر كذلك في علم الواجب جل سبحانه اذ لا ملكة ولا قوة بل الحق ان هذه تنظيرات للتفهيم ضعيفة المناسبة فلا تلتفت الى ما يعطي هذه التنظيرات بل علمه تعالى قديم تام تميز الاشياء عنده كلياتها وجزئياتها تميزا تاما على التفصيل لكن العلم امر بسيط هو نفسه فالعلم الاجمالي بسيط لا تكثر فيه والمعلومات على كثرتها متميزة مفصلة وهذا بعينه كما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه تعالى امر واحد بسيط قائم بذاته سبحانه وتعالى ومبدأ لانكشاف جميع الاشياء هو صفة ذات تعلق واضافة الى المعلومات الا ان هذا الامر الواحد نفس ذاته تعالى عند هؤلاء وصفة قائمة بذاته تعالى عند المتكلمين وعبر عنه بانه لا عين ولا غير بناء على ان الغير في اصطلاحهم الامر المباين الغير القائم ثم اوردوا ان ذاته تعالى لما كانت واحدة من جميع الجهات فكيف يكون منشأ لانكشاف جميع الاشياء مع كونها امورا كثيرة اوليس من الممتنعات كون شيء واحد منشأ ومصدر الوجودات الكثيرة بما هو الكثيرة فكذا الانكشاف واجيب بان هذا استبعاد مجرد غير بين ولا مبين ببرهان والقياس على الايجاد قياس من دون جامع كيف وقد دل الدليل على الامتناع فيه بخصوصيته ولا دليل على امتناع وجود ذات او صفة يلزمه تميز الاشياء باسرها واوردوا ايضا بان ذاته تعالى مباينة لذوات العالم مباينة ذاتية فلا يكون مبدأ الانكشاف لما هو مباين له اوليس مناط الانكشاف

الا حصول المعلوم للعالم وجوابه ان هذا استبعاد محض من غير حجة وبرهان فانما صار المناط للانكشاف فينا حصول الصورة لان ذواتنا قاصرة غير كافية فى تميز الاشياء الغائبة فلا بد من نحو حضورها بتصير متميزة واما فاته سبحانه فهى كاملة من جميع الوجوه كافية فى كمالاتها غير منتظرة الى شئ زائد فهى بذاتها تكون كافية فى التميز والانكشاف ومحصول الجواب منع كون المبائن مبدأ لانكشاف المباين باقى المقدمات توضيح للجواب فلا يضر المناقشة المتكلفة فيها ثم بقى اشكال قد تحير الاذكياء فى حله وهو ان الشئ لا تميز بدون نحو من الثبوت فان المعدوم المطلق لا شئ محض فلا شئ تميز والعالم بتغيره وتطميره حادث وعلمه تعالى ازلى فالعالم معلوم متميز حال العدم هف ونقل عن المحشى فى حاشية حاشية على الرسالة القطبية ان هذا الايراد لا يرد على الفلاسفة فانهم قائلون بقدم الدهر فالعالم كله قديم فى الدهر والدهر مع ما فيه موجود قديم حاضر عنده تعالى والاعدام انما هى نسبة بازمانية فلا عدم عندهم للاشياء حقيقة ولا يذهب عليك ما فيه فان الاشكال وارد عليهم ايضا لان علمه تعالى علة لوجود العالم فالعالم وان كان قديما لكنه موجود بعد العلم فلا يكفى هذا الوجود وان كان قديما للتميز العلمى الذى هو مقدم عليه فافهم ثم هذا الاشكال انما يرد على هذا القول لا على قول المشائين من حصول صور المعلومات فى ذاته تعالى ولا على ما نقل عن افلاطون من قيام صور المعلومات بانفسها فان المعلومات موجودة على كلا الرائين وما قيل ان من المعلومات الممتنعات وليس لها وجود لا فى الاعيان ولا فى الاذهان اصلا فساقط لانه ان اريد بها مفهوماتها فهى ممكنات موجودة وان اريد مصداقاتها فليس لها مصداق حتى يتعلق به العلم بل معنى استحالة هذه الاشياء ان هذه العنوانات لا معنون لها اصلا فلا اشكال عليهم بهذا الوجه اما القائلون بالعلم الاجمالى فتحيروا فى دفع ذلك فالتزم جماعة صحة تعلق العلم بالمعدوم فان التميز العلمى لا يستدعى الثبوت لو افتى هذا سفسطة لا يساعده الوجدان الصحيح وجماعة اخرى منهم الشارح المحقق قالوا للعالم وجود قبل هذا النحو من الوجود وجودا اجماليا واحدا شبيها بالوجود الذى وهذا النحو من الوجود تفصيل الخارجى كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود وهذا باطل فان تحليل وجود واحد الى وجودات كثيرة غير معقول ثم هذا الموجود بوجود واحد هو عين الموجودات بوجودات كثيرة او غيرها وعلى الثانى لم يكن هذا الوجود وجودا للمعلومات المتميزة فلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف على الاول فالكثير ان كانت موجودة فى الموجود الواحد فلا اتحاد ولا اجمال وان كانت معدومة او بعضها موجودة وبعضها معدومة فلا اتحاد ايضا ولزم تعلق العلم والتميز بالمعدوم الصرف وسلك المحشى مسلكا آخر وقال تحقيقه على ما انعم به ربى الخ ومحصوله ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلق والفعلية وجهة العدم المطلق واللافعلية فان الممكن نسبته الى الوجود

والعدم اليه على السواء وهو بجهة العدم لا يصلح لان يتعلق به العلم فان المعدوم المطلق لا تميز له اصلا والمعلوم متميز فالعلم انما يتعلق به من جهة الوجود وجهات الوجود راجعة الى البارى عز وجل لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب فوجود الواجب وجود كل ممكن ووجود الواجب نفس ذاته تعالى فذات الواجب منبع الممكنات باسرها وبهذا القدر من الوجود كاف لتعلق العلم والتميز وهو بهذه الجهة غير مباين للواجب جل مجده فمن هذه الجهة صار مبدأ للانكشاف فلم يلزم انكشاف المباين بالمباين فان الممكنات منطوية فى ذات الواجب جل شانه وهذا كما ان الاوصاف الانتزاعية موجودة بوجود المناشى فوجوداتها منطوية فى وجود المناشى للاتحاد ووجوداتها بوجود المناشى انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان وجود الواجب جل مجده فى الازل كافيا لموجودية العالم فيلزم كون العالم موجودا ازلا وابدا بل واجبا لان مصداق الموجود اذن واجب ان لم يكف بل توقف على امر زائد كالانتساب ونحوه فهو امكان قديم يلزم المحذور المذكور وان كان حادثا فالعالم لم يكن فى الازل فيرجع الاشكال بعقرى ثم قد اورد على المحشى انه ان اراد بقوله العلم انما يتعلق من الجهة الاولى اى جهة الوجود ان جهة الوجود ملاحظ عند العلم بان يكون المعلوم الملحوظ الشئ بما هو موجود فظاهر ان الامر ليس كذلك فانا كثيرا ما نتصور الاشياء مع الغفلة عن وجوداتها وان اراد ان جهة الوجود سبب لتعلق العلم فان الشئ انما يكون معلوما لانه موجود فلا يلزم منه العينية فان سببية الشئ للشئ لا يستلزم ان يكون هو هو فلا يلزم منه ان يكون العلم نفس الوجود حتى يكون نفس وجود الواجب الذى هو ذاته علما مع ان هذا لا يصح ايضا فان الواجب عالم للاشياء كلها ممكنا او ممتنعا ولا شك ان الممتنع ليس له جهة الوجود اصلا ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال ساقط لا توجه له فانا نختار الشق الثانى والشئ انما يكون معلوما لانه موجود لكن لم نقل انه يستلزم عينيته العلم بل المقصود ان العلم انما يتعلق بالموجود بنحو ما دون المعدوم المطلق والموجودات انما نفس وجود الواجب فوجود الممكنات منطو فى وجود الواجب فوجود الواجب كانه وجود للكل فالكل موجود بهذا الاعتبار فلم يلزم تميز المعدوم الصرف واما ان وجود الواجب علم للاشياء فليس هذا مبنيا من هذا الوجه من البيان بل هو ثابت من برهان آخر وهذا البيان انما هو لدفع لزوم تعلق التميز بالمعدوم الصرف واما قوله العلم شامل للممتنعات وليس لها جهة الوجود فان اراد بالممتنع مفهوم الممتنعات فهى امور ممكنة موجودة فى اذهان عالية فوجوداتها ايضا وجود الواجب وان اراد به ذواتها الباطلة التى هى مصاديق هذه المفهومات فليست شيئا صالحا لتعلق العلم لان هذه المفاهيم عنوانات من دون معنون اصلا فليس هناك معنون حتى يتعلق به العلم فافهم

لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب كما ذهب اليه اهل التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات ينطوى فى
علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ منها وبعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها
فان لها وجودا فى حد الوجود الخارجى فيترتب الاثار وهو منشأ الانتقاد وبحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها

وتحقيق الكلام موضع آخر قوله لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب الخ تحقيق الوجود انه ما هو من اعظم المسائل
الالٰهية واهم اصول ما بعد الطبيعة الوصول الى معرفة الحق فيه من اكبر السعادات ووسيلة عظمى الى الفوز بالدرجات
تكل فيه مطايا العقول زلت فيه اقدام الفحول لقد دون المتاخرون سلفا وخلفا ولم ياتوا بشئ يزيل قلقا
وما زادوا الا خبالا وقد حققت نوع تحقيق فى حواشى الحاشية للمحشى على شرح المواقف على ما يعطيه الانظار و
يدور عليه رحى الافكار واما تحقيق الحق فيه على وجه اليقين فلا يفيد الا الكشف المبين ونذكر ههنا طرفا فرويدا
يحل عبارة الكتاب ويميز القشر عن اللباب فاعلم ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدرى البديهى التصور وهو
امر انتزاعى ليس كلامنا فيه وقد يطلق على ما هو مناط الموجودية وهو مصدر الآثار ومصداق هذا المفهوم المصدرى
ويقال له الوجود الخاص والوجود الحقيقى والوجود بمعنى ما به الموجودية وقد اختلفوا فيه اختلافا عظيما فتفرقوا واتخذ كل
مذهبا قد فصلناها فى تلك الحواشى وذهب المحشى الى ما نقل عن بعض الاقدمين ان الوجود متشخص واحد واجب
لذاته والممكنات انما توجد بالانتساب اليه فالواجب موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده كما يقال
الماء مشمس فوجود الممكن هو نفس حقيقة الواجب التى هى الوجود فههنا مطلبان الاول عينية الوجود فى الواجب
وقد بين فى زبر الفلاسفة بابين الوجوه والثانى ان ذلك الوجود نفس وجود الممكنات واستدل عليه
فى الحاشية بانه لو كان وجود الممكن قائما بذاته الممكنة فاما ان يكون اتصافه اتصافا انضماميا او انتزاعيا فعلى الاول
يلزم ان توجد ذات الممكن قبل وجوده ضرورة توقف وجود الصفة فى الانضمامى على وجود الموصوف فيلزم
ان يوجد الممكن قبل وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق والتسلسل ان كان
غيره وعلى الثانى لا بد له من منشأ هو الوجود حقيقة ولا يكون انتزاعيا والا فلا بد له من منشأ ولو ذهب المتناسق
الى غير النهاية فلا بد لتلك الامور الغير المتناهية من منشأ حافظ لو قعيتها فهذا المنشأ هو الوجود حقيقة لانه
هو مناط الموجودية ويلغو الانتزاعيات من البين فقد ظهر ان شق الانتزاع باطل ولا توقف له على بطلان التسلسل فى

الانتزاعيات هذا ظاهر وغير تام التقريب اذ لا يلزم منه الا بطلان قيام الوجود انضماما وانتزاعا والمدعى اخص منه
فلا بد من التشبث بمقدمات ذكرها فى حواشى شرح المواقف فى اثناء دلائل اخرى مقامها على ان عينية الوجود كما
هو راى الشيخ الاشعرى قدس سره باطل وهى ان عينية الوجود يستلزم الوجوب على زعمه فان الشئ اذا كان
مصداقا للموجودية صار موجودا لذاته فامتنع لحوق العدم به وهذا كان دليلا على ابطال عينية الوجود للممكن وان
القول بالجزئية وان لم يذهب اليه احد باطل ايضا بهذا الوجه ونقول فى تقرير الكلام ان وجود الممكن ليس
عينه فاما وصف انضمامى او انتزاعى وقد بطلا او مباين هو المتعين ولا بد ان يكون وجوده عينه لان وجود
الوجود عين الوجود لا احتياج فى الموجودية الى وجود آخر والكلام فيه كالكلام فى الوجود الاول والا تسلسل
فينتهى الى وجود وجوده نفس ذاته فهو الوجود لانه مناط الموجودية والبواقى موجودات به فهذا الوجود مما يمتنع عليه
العدم لذاته بحكم المقدمة الثانية فوجود الممكن وجود قائم بنفسه واجب لذاته فتم التقريب ثم نرفع الاشكال بان انضمام
الوجود يجوز ان يكون كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم الموجودية قبل الوجود وذلك لان هذا النحو من الانضمام
يرجع الى الجزئية وقد اشير الى بطلانه ثم ان هذا النحو من الانضمام اما بالاتحاد او بالحلول والثانى يستلزم تقدم المحل
على شخصية الحال وهو باطل والاول اما ان يكون كل من المهية والوجود متحدا اتحادا بالذات او بالعرض والاول
باطل لانهما ان كانا موجودين فلا اتحاد وان كانا معدومين او احدهما موجودا والآخر معدوما فلا اتحاد ايضا وعلى
الثانى فالوجود اما موجود بالذات والمهية تابعة منتزعة فحقيقة الممكن اذن الوجود والمهية من العوارض
فرجع الى العينية وقد ابطلت او المهية موجودة بالذات والوجود تابع فالوجود معنى انتزاعى وقد ابطل
فافهم وفيه كلام وقد استوفينا فى تلك الحواشى وقد بينا ان دلائل ابطال العينية كلها مقدوحة بل شعريات
وقد بينا هناك ان عينية الوجود لا يستلزم الوجوب كيف والوجود اذا كان عينا فبطلان المهية هو بطلان الوجود
فالوجود مفتقر فى تقرره فى الواقع الى الجاعل وكذا المهية فلا وجوب قرر بعضهم اتمام التقريب بانه لما بطل
الانضمام والانتزاع تعين المباينة والانفصال والمنفصل اما متقدم او متاخر او لا هذا ولا ذاك لا سبيل الى
الاخيرين فتعين الاول فان الوجود مناط الموجودية فيكون متقدما فتعين انه امر متقدم فهو العلة والعلة حقيقة
هى الواجب هذا البيان بعيد عن المدعى فانه انما يفيد ان الوجود امر متقدم وعلة ولا يلزم منه ان يكون

علة فاعلية حتى يكون نفس الواجب ثم وردہذا القائل ان مناط الموجودية العلة ويجوز ان يكون بل الغرض ان يكون ہي التامة كيف والناقص لا يكون مناط اللواقعية والموجودية والواجب مجرده ليس علة تامة فلا يكون فقط ہو وجود بل ہو مع سائر الشرائط والمتممات ثم اجاب بان الغرض اذا المقصود ان الواجب الوجود سواء كان نفسه او مع انضمام شرط وہذا الاشكال انما نشأ بما قرر كلامہ اما على ما قررنا فلا توجه له ثم ما اتى به في الجواب ل على غفلة عظيمة فان المحشى صرح في كتبه ان الوجود منحصر في ذات الواجب لا تعدد فيه اصلا بل ہو جزئي حقيقي بسيط واحد يشترك فيه الكل اشتراك المتعلق في المتعلقات وبناء جوابه على تعدد الوجودات فوجود البعض نفس ذاته تعالى ووجود البعض مركب من عدة امور الواجب وشروط زائدة ثم ان اى المحشى باطل قطعا فان ذات الواجب نفسه مصداق الموجودية او انتسابا اليه وكلامه في حاشية شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني والاول باطل فان ذات الواجب اما ان يكفي في موجودية الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنها فح يلزم وجوب الممكن اى ممكن كان لان مصداق الموجودية لما كان واجبا امتنع كذب الممكن موجود ووجب صدقه واما ان لا يكفي بل يحتاج الى شرط زائد فح لم يكن ذات الواجب مصداقا للموجودية بل الشرط الزائد او ہو والشرط الزائد وقد كان وضع ان الوجود نفس الذات الواجب ہذا خلف وبما قررنا ظهر سقوط ما قيل الواجب نفسه وجود للمعلول الاول ولما عداه ہو والشرط الزائد فالممكن غير المعلول الاول ان تقدم تقدم الشرط وان حدث حدث وذلك لان المعلول الاول ح يصير واجب الوجود لكون مصداق موجوديته واجبا بالذات ولانه من الفطريات الاوائل ان الوجود والتشخص متساوقان فباختلاف كل يختلف الآخر وبوحدة كل تحد الآخر والوجود لما كان ذات الواجب كان التشخص ايضا ذات الواجب او يلازمه والا لبطل التساوق فح يلزم ان تشخص الكل بتشخص واحد وہو باطل بالضرورة وقد يورد ان الوجود ان كان نفس الواجب لزم صحة الحمل فيما بين كل ممكن لان الحمل اتحاد المتغايرين في الوجود ولك ان تجيب بان الحمل ليس مطلق الاتحاد في الوجود بل مع اتحاد الذات بان يكون حصة الوجود المنتزعة واحدة بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العوارض فتأمل فيه فانه موضع تأمل واما الثاني وہو ان يكون مناط الموجودية الانتساب الى الواجب فہو ايضا باطل لان ہذا الانتساب اما صفة للواجب او الممكن وعلى الثاني فاما انتزاعي او انضمامي وقد بطلا وعلى الاول فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص قائم بذات البارى وصفات البارى كلها قديمة غير منفكة احديهما عن الاخرى فيلزم تلازم الممكنات وقدمها وان كان انتزاعيا فلا بد له من منشأ

وَاَمَّا العِلمُ التَّفصِيلِيُّ فَهُوَ عِلمٌ حُضُورِيٌّ بِالمَوجُودَاتِ الخَارِجِيَّةِ وَبِالصُّوَرِ الذِّهنِيَّةِ العُلوِيَّةِ وَالسُّفلِيَّةِ

شرح

فتأمل فانه يحتاج الى التجريد الذهنى بدقيق النظر وقد ذكرنا على ذلك في تعليقات شرح التجريد قوله وقد يخص الخ اى العلم بالعلم الحصولى ثم يخص العلم الحصولى بالحادث ويخص العلم بالحادث ثم يخص الحادث بالحصولى وفي ذلك كلام التعليل يقتضى تخصيص العلم بكليهما وهو لا يحصل الا على احد هذين النحوين

اما الذات او اما صفة منضمة فالوجود حقيقة اما الذات واما صفة منضمة اخرى وقد بطلا وانا قد اعطيناك بان تأملت فيه تيقنت تيقنا جازما ان الوجود في الممكنات اليضعين ہي محجة الحكمة التحفة اليمانية الايمانية النفحة السوية ولعل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الشيخ الامام الاشعرى قدس سره في رؤيا لبعض العارفين قدس سرهم انى قد قلته وقولى صدق الحكمة يمانية وہو من اليمن اشارة فيما اظن الى ما قال الوجود في الموجودات كلها نفس المهية واطلب التفصيل من حواشينا على حاشية المحشى على شرح المواقف قوله واما العلم التفصيلى الخ اعلم ان العلم التفصيلى علم بالموجودات بعد الوجود والايجاد مطابقا للعلم الازلى الفعلى وبينا على غمة بملاحظة حال البناء والبناء فان البناء يتصور صورة البناء قبل الاخذ في الفعل ثم يفعل فعل البناء على حسب ذلك العلم ثم يعلمه موجودا مطابقا للعلم السابق فللبارى سبحانه علم فعلى قبل الايجاد ثابت باق ازلا وابدا وعلم بعد الايجاد ويحدث بحدوث المعلوم ولعل ہذا العلم ہو الذى اشار اليه البارى عز وجل في كتابه في مواضع غير عديدة كما قال عز من قائل ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم وقال الله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا قال المتاخرون القائلون بان علمه الفعلى اجمالى وہذا العلم التفصيلى علم حضورى والمعلوم نفس وجوده مبدء لانكشاف المعلوم عنده سبحانه فان الموجودات كلها حاضرة عنده سبحانه جزئياتها وكلياتها خارجياتها وذهنياتها فالعقول الفعالة مع ما فيهما من صور المعقولات حاضرة عنده تعالى فهى معلومة له ثم ان تلك الصور مبدء لانكشاف ما ہى صور له فينكشف العالم كله بانكشافها قال المحشى في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلى له مراتب اربعة احدها ما يعبر بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تع مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكلى عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وہى القوى الجسمانية التى تنتقش

بناءً على ان بينهما العموم والخصوص من وجه فتدبر قوله معللاً بان الانقسام الخ حاصله ان العلم الحضوري والعلم القديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية فان البداهة وجودية كالكسبية او عدم ملكة هي الكسبية فيجب تخصيص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم حاصراً واعلم ان شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق التصور والتصديق موافقاً لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج وشرح الاشراق

فيهما صور الجزئيات المادية وهي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيهما من النقوش حاضرة عنده تعالى وراءهما سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى فعنده اربع مراتب للعلم التفصيلي قبل كما ان العلم التفصيلي حضوري كذلك العلم الاجمالي فلم خصص الاول بكونه حضورياً وانت لا يذهب عليك ان العلم الاجمالي ليس حضورياً ولا حصولياً فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو مغاير للعلمين وما التقسيم الى الحضوري والحصولي للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي غيره فانما كان مراداً احد مبدء الانكشاف المعلومات كلها فهو علم اجمالي الهي وانما كان مبدء الانكشاف تفصيلاً بعقول بعض فليس متحققاً عندهم وبهذا اندفع ما قيل ان العلم الاجمالي للباري تعالى حضوري والمعلوم والعلم فيه متحدان ذاتاً واعتباراً فالعالم متحد مع العلم المتحد مع المعلوم فيلزم اتحاد الواجب والممكن فلا حاجة الى ما اجيب به من تخصيص القول بما سوى علمه الاجمالي فافهم واحسن التدبر قوله على ان بينهما العموم والخصوص من وجه الخ لاجتماعهما في علوم انفسنا بالاشياء الغائبة عنا ووجود الحصولي بدون الحادث في علوم العقول والحادث بدون الحصولي في علومنا بذاتنا وصفاتنا قوله حاصله ان العلم الحضوري الخ والبعض كلام انما في تقرير التعليل من ظاهر عبارة الشارح ان الانقسام لا يجري الا في الحصولي الحادث واما الحضوري والقديم فلا ينقسمان على هذا التقرير قوله لا حاجة اليه ظاهر وهو ان تقسيم الشيء لا يوجب انقسام جميع اقسامه فلا يضر عدم انقسام خصوص الحضوري والقديم انقسام المطلق ولكن لما كان هذا غير مطابق لكلام المحشي لكلامه بحيث يطابق راي المحقق وقال ان العلم الحضوري والقديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية فليس شيء منهما بديهياً ولا نظرياً فلو لم يخص لم يكن التقسيم حاصراً وذلك لان بين البداهة والنظرية تقابلاً البتة وليس تقابل الايجاب والسلب لان المتقابلين بالسلب والايجاب لا يخلو موضوع ما عنهما وههنا الموجودات الخارجية خالية عنهما ولا التضايف وهو ظاهر لان تصور النظرية ليس بالقياس الى البداهة فاذن التقابل بينهما تقابل

ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق ليستدعي التصور الذي هو كذا والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة فهذا الكلام كما ترى

العدم والملكة ان كانت البداهة عدمية عبارة عن عدم النظرية وتقابل التضاد ان كانت صفة وجودية كالكسبية معتبرة بمفهوم سلبي والمتقابلان بالعدم والملكة لا يتصف بهما شيء الا ما كان صالحاً لعروض الملكة والمتضادان يجب فيهما بحسب مفهومهما صحة توارد كل على موضوع واحد فالبداهة لا يتصف بها معلوم او علم الا ويمكن اتصافه بالنظرية والحضوري والقديم بالنظر الى ذاتيهما لا يصلحان للاتصاف بالكسبية اما الحضوري فلان حضور المعلوم في الخارج كاف فيه ولا دخل للحركة الفكرية في الحضور الخارجي واما القديم فلا يسبقه شيء سبقاً انفكاكياً فلا يمكن تقدم الحركة الفكرية ولا يصلح بالمسبوقية بالحركة الفكرية الا خصوص ما يصح عليه العدم الموجب للاستعداد واما مطلق العلم فلا صلوح فيه اصلاً الا بعد اعتباره معدوماً فح لا يرد ان المعتبر في المتقابلين بالعدم والملكة الصلوح الاعم من الصلوح بحسب الشخص او النوع او الجنس او الصنف وههنا الكسبية وان لم يمكن اتصاف القديم بها بخصوصه لكنه صالح بالنظر الى جنسه الذي هو العلم وذلك لان المطلق لا صلوح فيه اصلاً للمسبوقية من الحركة الفكرية الا بعد اعتبار كونه حادثاً والمعتبر في التقابل المذكور صلوح ما اتصف بالعدم لعروض الملكة ولو كان باعتبار الجنس يكون مع قطع النظر عن الخصوص يكون الجنس كما هو مطلق صالحاً للصلوح الجنس في اي نوع كان بعد عروض خصوصية اخرى كما حقق الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق فافهم قوله ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ الظاهر انه اراد بالمتجدد الحادث وح يتوجه على الدليل بحسب الظاهر انه يدل على التخصيص بالحصولي فقط دون الحادث الا ان يقال المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة او يقرر الدليل هكذا حصول الصورة لا بد في التصور والتصديق وهو ليس الا في العلم الحادث لان العلم القديم انما هو علم الباري عز وجل وعلم العقول وهما حضوريان بناء على رأي صاحب حكمة الاشراق لكن هذا الوجه انما يتم اذا كان علم الافلاك حادثاً او حضورياً قوله فهذا الكلام كما ترى الخ يعني ان هذا الكلام يدل على ان علة التخصيص بالحصولي الحادث الانقسام الى التصور والتصديق بناء على ما قررنا الدليل باحد الوجهين والا فلا يدل الدليل على التخصيص بالحادث فعلى هذا لا يكون القديم تصوراً وتصديقاً ويخرج علم الباري عز وجل عنهما وفيه تامل سيظهر ان شاء الله تعالى

يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقديره التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرناه ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين فتامل جدًّا **قوله** ولا حاجة اليه فان الانقسام تحقيقه

قوله والمحشي لما لم يثبت عنده الخ يعني انه لما لم يظهر عنده ان احدا خصص التصور والتصديق بالحصولي الحادث حتى قال من قبل الجمهور ان العقل الفعال يحفظ المعقولات الصادقة ويصدق بها فعنده العلم القديم يكون تصديقا بل تصورا ايضا فلم يعلل التخصيص من قبلهم بانقسامه الى التصور والتصديق بل علل بانقسامه الى الضروري والنظري فالعلم اما تصور واما تصديق لكن البديهي والنظري لا يكون الا الحادث منهما فيلزم التخصيص مرتين عند تقسيم العلم المنقسم الى التصور والتصديق بالحصولي والحادث على النحو الذي مر مرة وفي التصور والتصديق الذين هما قسمان مرة اخرى فيخرج القسم التصور الحادث والتصديق الحادث وحينئذ لا يرد ما قيل انه لا حاجة الى التخصيص في التصور والتصديق لان قسم الحصولي الحادث لا يكون الا حادثا حصوليا فالانقسام الى البديهي والنظري انما يكون لهما لا لمطلق التصور والتصديق حتى يحتاج الى التخصيص وكانه فهم هذا القائل ان المراد التخصيص مرة ثانية في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري وليس كذلك بل في تخصيص الاقسام ولو سلم ان المراد ذلك فمقصوده ان القوم يقسمون تارة العلم الى البديهي والنظري فيجب التخصيص فيه مرة يقسمون تارة التصور والتصديق اليهما فيجب التخصيص فيه مرة ثانية والثاني تقسيم العلم الى التصور والتصديق فلا يجب التخصيص الا بالحصولي دون الحادث لكون القديم منقسما اليهما ايضا لا خلاف فيهما وعلى هذا ينبغي قوله مرة في العلم الخ التخصيص في تقسيم العلم الى البديهي والنظري وعلى هذا الا ورد اصلا واعلم انه ليظهر لك من هذا ان المحشي حمل كلام الرسالة على ان العلم المنقسم الى التصور والتصديق هو المخصص بالحصولي الحادث وقال في الحاشية المراد بالمتجدد العلم الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف **قال** في حاشية تلك الحاشية

وليس المراد الحادث والا لزم التخصيص مرتين ايضا ان المتجدد معرفة واوصافها تكون موضحة لا مخصصة بل تكون مساوية في الصدق وهذا بظاهره مناف لما قررنا هنا لكن نحن على ثقة منك على تذكر ان التخصيص مرة او مرتين موقوف على القيود فان تعددت تعدد التخصيص والا فلا ثم المراد بالبعدية الزمانية والمعنى المراد بالعلم المتجدد الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية ثم ليفيد قيد المتجدد فائدة القيدين بما هو الحصولي الحادث الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولا يحمل المتجدد على الحادث حتى يكون قيدا والذي لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر فيلزم التخصيص مرتين ويلزم كون صفة المعرفة مخصصة فح ارتفع التنافي لكن بقي المناقشة في قوله اوصاف المعارف لا يكون مخصصة فان كتب العربية آبية عنه ومن ادعى فعليه تصحيحه بالنقل عن ائمة اللغة وكيف يصح واهل الاصول الذين هم قدوة في معرفة العربية ولطائفها واسرار الفصاحة عدوا الاوصاف مخصصة للعمومات مع كونها معارف فافهم واعلم ايضا ان الحق ما ذهب اليه الشارح من ان العلم القديم يكون تصورا وتصديقا ايضا لان التصور والتصديق نوعان والقدم والحدوث من العوارض لا تختلف بها الحقيقة بل نقول علم الواجب ايضا يكون تصورا وتصديقا بل العلم بالحقيقة ليس الا التصديقي وقد ورد بلسان المخبرين الصادقين الانبياء صلوة الله وسلامه عليهم بانه عالم وهم كانوا يخاطبون على وفق مقتضى العرف لكن التصور والتصديق في علم الباري ليسا نوعين متباينين بل ذاته تعالى باعتبار تعلقها بالامور المصدقة تصديق وباعتبار تعلقها بالامور المفردة تصور اي ما يترتب علينا بعد حصول التصديق يترتب على ذاته تعالى بنفس ذاته كما في سائر الصفات نعم لا غرض للمنطقي الا بالتصور والتصديق الحادثين ثم ان المبادي العالية هل يعلم القضايا ام لا والثاني اي الجهل باطل وعلى الاول نقول هل هي صادقة ام لا وعلى الثاني يلزم الجهل وعلى الاول فهي تصدق بالمطابقة ام لا على الثاني لزم الجهل فتعين الاول وما قيل ان العلوم العارضة للمبادي ليست صادقة ولا كاذبة بل هي عين نفس الامر وتصدق المعلومات بمطابقتها فان علومها مبادي التحقق لنفس الامر فنفس الامر ما وقع في علومها وليس نفس الامر سواها فغير محصل لان معنى نفس الامر وجود الشيء في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر ولا شك ان القضايا المرتسمة في المبادي بل موضوعاتها في نفس الامر بحيث تتصف بالمحمول ام لا والثاني باطل بالضرورة وعلى الاول فهو المصداق



ان المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق و ح يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا و وجودا و هو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد و ينتفي بانتفائه و هو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة و سالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق و يلاحظ معه الاطلاق و ح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه و هو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد و هو موضوع القضية الطبعية

فان طابقت تلك القضايا صدقت والا كذبت فقد بان لك ان المبادي تصدق الاشياء الصادقة ولا محذور في كون المطابق باعتبار الوجود العلمي علة لمصداقه الذي في نفس الامر فافهم ولا تخبط قوله ان المطلق يوخذ على وجهين الخ الفرق بين موضوع المهملة والطبعية ان الاول مهية لا بشرط شي من حيث هي صالحة لان تتكثر وتتوحد وهي التي تتحد مع الاشخاص وتتعين بتعينات مختلفة وتسري اليها احكام العموم والخصوص واما موضوع الطبعية فالماهية الماخوذة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق معتبرا والا لم يكن مطلقة بل هو شرح وعنوان لمرتبة من مراتب المهية ولا تسري اليها احكام الخصوص اصلا ويعبر عنه بالمهية من حيث الاطلاق والمهية من حيث العموم بشرط الوحدة الذهنية وهذه اسماء والمسمى احد هو تلك المرتبة ثم المحشي تفرد باختراع احكام منها ان موضوع المهملة يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد فان الفرد ليس الا المهية من حيث هي متشخصة فتحققه ليس الا تحقق المهية من حيث هي وانتفائه انتفاؤها بخلاف موضوع الطبعية فانه يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد وهذا الفرق واه فان موضوع الطبعية المهية من حيث الاطلاق وهو معروض الكلية والاطلاق والكلية عندهم من المعقولات الثانية فهذه المرتبة لا وجود لها في الخارج اصلا فلا تتحقق بتحقق فرد ولا بتحقق جميع الافراد ولو كان لتحقق في ضمن الافراد لاتحد بها وتسري احكامها اليها كما في موضوع المهملة الا ان يراد بالوجود الوجود الانتزاعي فوجود فرد مصحح لانتزاع هذه المرتبة واعتبارها ثم انه لو كان موضوع الطبعية موجودا بوجود فرد لكانت الطبعية قضية خارجية والقوم قد صرحوا بخلاف ذلك ثم لو سلم وجودها فوجود فرد يوجب وجودها في الجملة وانتفائه يوجب انتفائها في الجملة فان وجود فرد لما كان وجود هذه المرتبة

فانتفاؤه انتفاء هذه المرتبة وان اريد بالانتفاء الانتفاء راسا اي بالكلية فموضوع المهملة لا ينتفي ايضا راسا وبالكلية الا بانتفاء جميع الافراد فالفرق بهذا النحو بين المرتبتين ح لا سبيل اليه وقيل ان موضوع المهملة اعتبار المهية بلا شرط شي بان يكون القيد قيد اللحاظ والاعتبار بان يكون اللحاظ مطلقا والملحوظ اعم وهذه المرتبة هي الكلي الطبعي المنقسم الى المراتب من المهية بشرط شي والمهية بشرط لا والمهية من حيث هي لا بشرط بان يكون القيد للملحوظ في اللحاظ فهذه المرتبة اعتبار المهية الغير المعتبر معها شي زائد بخلاف الاول فان اللحاظ فيه مجرد عن القيود فهو اعتبار نفس الماهية اعتبارا لم يشترط فيه شي واكان مع المهية الف قيود فموضوع المهملة ليس واحدا ولا كثيرا ويكون واحدا بوحدة موضوع الطبعية وكثيرا بكثرة الافراد فانتفائها انتفاآت فينتفي بانتفاء فرد بخلاف موضوع الطبعية فانه واحد مبهم وجوده وجود فرد ما بوجود الاتي فانتفائه انتفاء ذلك الوجود ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ولا يذهب عليك ما فيه اما اولا فلانه لا مرتبة اعم من المهية لا بشرط شي نعم ههنا مركب تقييدي هو اعتبار المهية لا بشرط العوارض بان يكون الاعتبار مجردا واما ان ههنا مرتبة من المهية مصداقا لهذا المركب فليس بينا ولا مبينا بل ما ليس الا عنوانا للاعتبارات الثلثة لا غير وليس ههنا تقسيم الى الاعتبارات الثلثة حتى يطلب المقسم المشترك بل بيان المراتب ولو سلم انه تقسيم فهذا المركب التقييدي يكفي للتقسيم ويصلح لوقوعه مقسما واما ثانيا فلانا سلمنا هذه المرتبة فهذه المرتبة هل لها حقيقة بها يمتاز عما عداه وبها هي هي تصدق على المراتب الثلثة المشهورة ام لا وعلى الثاني فهي لا شي محض وعلى الاول فهي امر واحد بالوحدة المبهمة موجودة في مراتب العموم والخصوص فلا معنى لنفي الوحدة المبهمة عنها واما ثالثا فلان هذه المرتبة بعد تسليمها لو لم يكن لها وحدة لا تصلح وقوعها موضوعا للقضية المهملة فان المهملة يكون الموضوع فيها امرا واحدا يسري اليه الاحكام جملة ولو لم يكن له وحدة فاي شي يقع موضوعا ثم انه اذا لم يكن لها وحدة كيف يقع مقسما للاعتبارات الثلثة فان المقسم لا بد فيه من الوحدة واما رابعا فلان هذه المرتبة لو سلمت فهي متحدة مع الفرد وليست متحققة فيه فانتفائها في الجملة انتفاء فرد ما وانتفاؤها بالكلية انتفاء جميع الافراد كما في المهية من حيث الاطلاق بعينها فح لا وجه للفرق فافهم ثم الذي عند هذا العبد في هذا المقام ان المهية من حيث هي التي لم يشترط فيها شي زائد موجودة بوجودات الافراد فهي متعددة في انحاء الوجودات فوجودات الافراد اذا نسبت اليها من حيث هي نفس حقيقتها وجود واحد اذ لا تعدد فيها لم يعتبر التعدد في معروضه واذا نسبت اليها من حيث انها تكثرت وتعددت فهي موجودات

فالعلم الذى هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يلزم من الانحصار فيهما يجريان فى نفس العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق وارى انا من احكام العلم الحصولى الحادث فافهم واستقم قوله لانه يدخل فيها الخ فى نسخ بعينها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة او ليست بواقعة نسبة حملية فى النسبة التى فى الشرطيات هى النسبة الاتصالية واللااتصالية والانفصالية واللاانفصالية لانه يتوهم منها ان مفهوم ان النسبة فى واقعة او ليست بواقعة معتبر فى معنى القضية وليس الامر كذلك فان المعتبر فيه نسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة

كثيرة والنحو الاول من الوجود يسمى وجودا الهيا والثانى وجودا طبعيا فكما ان لها نحوين من الوجود كذلك لها نحوان من العدم نحو منه سلب الوجود الذى لها فى حد ذاتها الذى هو الوجود الالهى المستلزم لسنخ الفردية وهذا السلب لا يكون الا بسلب جميع الافراد لانه لا تعدد فى الوجود انما له وجود واحد لامر واحد فانتفاء هذا النحو من الوجود لا يكون الا بانتفاء الذات المبهمة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ونحو آخر سلب الوجود الذى لها عند تشخصها بتشخصات والوجودات فى هذا اللحاظ متعددة فانتفاءاتها متعددة ايضا فانتفاء وجود لا يستلزم انتفاء الآخر وانما يستلزم انتفاء المهية بهذا النحو من العدم ثم بالجملة فانتفاء الالهى للمهية لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد والانتفاء الطبيعى يكون بانتفاء فرد ما ثم انه لو كان فرق المحشى حقا لم يكن مفهوما وجود المهية من حيث هى وعدمها مفهومين متناقضين بل لا يكون لوجود المهية من حيث هى نقيض صريح ولو قيل ان نقيضها سلب المهية من حيث الاطلاق لكان لهذا السلب نقيضان يكونان وجود المهية من حيث هى ووجود المهية من حيث الاطلاق والضرورة الغير المتهمة حاكمة بان لكل مفهوم نقيضا واحدا هو رفعه او مرفوعه فافهم فان هذا تحقيق شريف قد غفل عنه كثيرون فضلوا واضلوا عن سواء السبيل ومنها ما قال فى حواشى شرح المواقف ان المقسم المهية من حيث الاطلاق وهذا ايضا مما لا سبيل اليه فان المقسم ما يكون واحدا صالحا للاجتماع مع الخصوصيات والمهية من حيث الاطلاق غير صالحة للاجتماع مع الخصوصيات كيف والاطلاق ضد الخصوص فلا يجتمع مع الخصوص فكيف يصح ضم القيود وكيف يسرى احكام المقيد اليه بل الحق ان المقسم ليس الا المهية من حيث هى فانها امر واحد لان لها حقيقة بها هى ما هى ويصلح لانضمام القيود فيصير مقيدا ومقسما قوله فالعلم الذى هو مورد القسمة الخ يعنى ان مورد القسمة ههنا هو مطلق العلم من

وربما يظن ان التخييل والشك والوهم ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها لا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل منشأ الظن اخذ معنى الاذعان فى الثانى دون الاول والا فلا فرق بينهما وربما يقال ان الشك والظن والوهم والاذعان من لواحق الصورة العلمية وليست من قبيل الادراك ويؤيد ذلك ما وقع فى الشفاء والاشارات وغيرهما من تقسيم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسى رح فى نقد المحصل ان التصديق والشك

حيث هو الذى هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة له فالقسمة والانحصار لذاتى الحصولى الحادث ثابتان لمطلق العلم فلا حاجة الى التخصيص فى مورد القسمة وفيه نظر فان الانحصار انما هو للحصولى الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر فلا يصح تقسيمه الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم اعلم ان قال المحشى فى حواشى شرح المواقف ان المعتبر فى موارد التقاسيم الشئ المطلق لا مطلق الشئ وهذا الظاهر ينافى ما قال ههنا لكنه يوجه بان موارد التقسيم بالذات الشئ المطلق وما قال ههنا انما جعله مورد القسمة بالعرض لاتحاده مع ما هو مورد القسمة بالذات وانت قد عرفت التحقيق فيه ثم ان هذا الوهم فلا يصلح توجيها لكلام المشتق فان قوله مع ان التعميم انسب بقواعد الفن يابى عنه فان التعميم انما يتحقق بتناول الحكم كل فرد وههنا حكم البداهة والنظرية والانقسام اليهما والانحصار فيهما ليس الا للحصولى الحادث ولمطلق العلم باعتباره فلا تعميم عند تقسيم مطلق العلم بهذا الوجه حتى يكون انسب فافهم قوله ولعل منشأ الظن الخ اعلم انهم يعبرون تارة عن النسبة بانها واقعة او ليست بواقعة عن النسبة الخبرية التى تتعلق بها الاذعان وعن وقوع النسبة ولا وقوعها فانه يعبر عن النسبة مطلقا فكان قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اصطلاحا على اذعان النسبة هذا على ما هو التحقيق واما على راى المتاخرين فالتخييل مثلا ليس ادراك وقوع النسبة فانها تتعلق بالنسبة التقييدية فلا اشكال عليهم من الاصل قوله من لواحق الصورة العلمية وليست من قبيل الادراك الخ هذا ظاهر على تقدير كون العلم هو نفس الصورة الحاصلة فان الاذعان ان كان ادراكا كان عين المذعن والتفاوت انما يكون بالاعتبار فالمذعن من حيث قيامه بالذهن اذعان ومع قطع النظر عن القيام مذعن والمذعن اما النسبة او القضية الاجمالية او المحكى عنه ولا شئ منها بحسب القيام باذعان فانها تقوم بالذهن حين الشك والوهم ايضا واما القول بان الادراك التصديقى غير متحد مع المعلوم انما المتحد الادراك التصورى فتحكم فان جهة الادراك واحدة فى جميع الادراكات وقد يستدل بانا اذا التفتنا الى القضية وشككنا

والوهم والتمنى والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك وتحقيق المقام ان التصديق مثلا قد يراد منه الكيفية الاذعانية ولا شك انها ليست من قبيل الادراك بل من لواحقه على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه المكيف بهذه الكيفية اى المصدّق به من حيث هو مصدق ولا يخفى انه من قبيل الادراك لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور الساذج والتصور معه التصديق مبنى على الاول والتقسيم المشهور مبنى على الثانى قوله وفى هذا اشارة الخ وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى على ما يظهر من كلام الشيخ وصرح به كثير من المحققين كالعلامة الشيرازى فى درة التاج والمصر فى شرح المقاصد

فيهما ثم اذعنا فان بقى الشك حال الاذعان يكون شئ واحد مشكوكا ومذعنا وان زال فما سببه الخ قال فان الطرفين مع النسبة كما كانت ملتفتة من الضروريات ان الادراك ما دام الالتفات موجود لا يزول فلو كان الشك ادراكا لزم بقائه عند حصول الاذعان فيلزم المحذور ومن نعم ان الادراك الاول يزول مع كون الاطراف والنسبة ملتفتا اليها ويحدث نحو آخر من الادراك نمكابرة كيف والالتفات لا يكون الا الى ما انكشف عنده فما دام الالتفات باقيا فمبدأ الانكشاف باق وان تغير مبدء الانكشاف تغير الالتفات فانه كان الالتفات ما كان مبدء الانكشاف والآن صار الالتفات امرا آخر واما على ما هو التحقيق من ان العلم حالة اخرى مغايرة للمعلوم مبدأ الانكشاف فالاذعان ايضا ادراك لان الحالة التى هى مبدء الانكشاف حقائق مختلفة بعضها يكون مبدأ لانكشاف المفردات وبعضها لانكشاف النسب فالذى هو مبدأ لانكشاف النسب ان كان مبدأ الانكشاف القوى لها بحيث لا يحتمل النقيض اصلا فجزم وان كان مبدأ الانكشاف الضعيف بحيث يحتمل النقيض احتمالا مرجوحا فظن وان كان مبدأ الانكشاف بحيث يحتمل الطرفين على التساوى واحتمال النقيض راجح فوهم وشك فالتصديق والوهم والشك كلها حالة انجلائية لكنها انواع متباينة واما اذا حصلت القضية والتفت اليها وشك فيها ثم اذعن فكان فى حال الشك نوعان من الادراك التصور الذى به التفت وهو تخيل النسبة والآخر الشك فاذا طرء الاذعان زال هذا النحو من الادراك الشكى والالتفات الذى كان بالتصور التخيلى باق كما كان واما الذى بالشكى فقد زال وحدث الالتفات الاذعانى فافهم فانه مع ضوره نكر قوله وتحقيق المقام الخ حاصله ان التصديق الذى هو

وبيانه ان للتصديق فى اللغة ثلثة معان الاول ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان بصدق القضية اى التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه فى الفارسية براست داشتن وصادق داشتن والثانى ماخوذ فى اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اى التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا فى الواقع يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقى وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول والثالث ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل وهو عبارة عن التصديق بان القائل فى هذا الكلام مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية براست گوى داشتن وحق گوى داشتن

كيفية اذعانية ليس عين الادراك والذى هو قسم منه ما هو المتكيف بهذه الكيفية اى ادراك المصدق به من حيث هو مصدق به فالتصديق على هذا الصورة الحاصلة من النسبة او القضية الاجمالية التى تتعلق بها الاذعان ولا يذهب عليك انه من الضروريات ان النسبة التى قامت بالذهن عند تعلق الشك والتى قامت به عند تعلق التصديق نسبة واحدة فكيف تكونان مختلفتين بالنوع فلا تصلحان لان تكونا نوعين من العلم فافهم قوله بيانه ان للتصديق الخ جعل المحشى المعنى الاول ماخوذا من الصدق بمعنى وصف القضية والثالث منه بمعنى وصف القائل والثانى ماخوذا من الاول ولعل الوجه الذى جرى عليه الاستعمال وحكم الاستقراء الصحيح ان الذى يقع فى الفعل المجرد فاعلا يقع مفعولا اذا اخذ منه صيغة التفعيل ففى المعنى الاول المصدق القضية فى الثالث القائل فلا جرم ان المعنى الاول ماخوذ من الصدق الذى يوصف به القضية والمعنى الثالث من الصدق الذى يوصف به القائل واما ماخوذية المعنى الثانى من الاول فلانه بعض الاول بحسب المفهوم فكانه الاول مع التجريد لكن هذا التجريد حقيقة لكونه مفهوما فى الاستعمال مثل الاول فافهم وقد قيل فى توجيه ان المعنى الاول ماخوذ من صدق القضية والثالث من صدق القائل فان التفعيل يجئ للانتساب فمعنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ومعنى صدقت القائل نسبته الى الصدق كما فى فسقته واورد عليه بان النسبة انما تكون بالقول فيجئ نسبة القضية او القائل الى الصدق معناه التكلم بانها صادقة لا الاذعان بالصدق والمفيد هذا دون ذلك ولك ان تقول النسبة كما قد تكون بالقول كذلك قد تكون بالقلب وباب التفعيل يستعمل فى كلتا النسبتين وخصوص لفظ التصديق للنسبة الثانية بشهادة الاستقراء فافهم

وبهذا التحقيق يسقط المنافاة بين قولهم ان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وقولهم التصديق المنطقي هو التصديق الاولي والتصديق اللغوي تصديق ثان وبهذا يظهر ان ما قال العلامة الشيرازي في درة التاج ان التصور المقارن للتكذيب تصور معه تصديق والعلامة الشريف في حاشية شرح المطالع ان تكذيب النسبة الايجابية هو عين التصديق بالنسبة السلبية ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب ليس باذعان وقد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل التصور دون التصديق وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق قوله كما يشهد له الوجدان السليم انه متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار المتعلق والمراد بالمغايرة الذاتية المغايرة النوعية لا مقابل ما هو باعتبار المتعلق حتى لا يرد قول المصنف عليها كما ذكرنا ظاهرة ولك ان تقول ان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص به

قوله وبهذا التحقيق يسقط المنافاة الخ يعني ان الحكم بالاتحاد بين التصديقين انما هو بين التصديق المنطقي واللغوي بالمعنى الثاني وتقدم التصديق المنطقي على اللغوي بالمعنى الاول لانه ما لم يصدق بنفس القضية لا يصدق بعد بمطابقتها للواقع فلا منافاة ثم ان تقدم المنطقي مطلقا غير صحيح بل قد يصدق بنفس القضية بسبب التصديق بصدق القائل كما في كون الاعمال موزونة يوم القيمة فانه يصدق اولا بصدق الخبر الذي هو الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ثم يصدق بصدق خبره فيحصل التصديق بهذا الخبر وكذا في اخبار اخر قوله ليس على ما ينبغي الخ فان التصديق بالنسبة السلبية غير التكذيب بالنسبة الايجابية كيف ومتعلقهما مختلف فيه اشارة الى انه يصح كل منهما بالمسامحة قوله بان الانكار انما هو من قبيل التصور الخ كون الانكار تصورا انما يصح لو كان الانكار مبدء الانكشاف لشيء كما ان التصديق مبدء لانكشاف المصدق به وهو غير ظاهر قوله ولك ان تقول الخ حاصله ان لوازم التصور والتصديق مختلفة فمن لوازم التصور صحة تعلقه بكل شيء ومن لوازم التصديق تعلقه بمتعلق خاص واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات بالضرورة العقلية كيف ولو لم يستلزم لصح الانفكاك بينهما ومعنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازما للآخر لا تعدد اللوازم في نفسهما فلا يصح الاستدلال بان الملزوم علة للوازم اما بنفس الماهية او باعتبار الوجود والشيء الواحد لا يكون علة لامور مختلفة فان هذا مع ابتنائه على كون اللوازم معلولة للملزومات مع ان الحق خلافه بل اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف لو تم للزم

فان التصديق له متعلق لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور ليس له متعلق كذلك ومن المعلوم ان اختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم والقول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب المتعلق قول بالمتنافيين فان اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللازم وههنا اشكال مشهور

ان لا يتعدد اللوازم لملزوم اصلا فان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان على ان عدم صدور الكثير عن الواحد انما هو في الواحد بالشخص لا الواحد بالنوع وما قيل انه يجوز صدور المتعدد عن الواحد اذا تعددت الجهة والاعتبار فلو كان استلزام اختلاف اللوازم باختلاف الملزومات مبنيا على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد لاختص هذا الحكم بالواحد الحقيقي فليس بشيء لان هذه الجهات والاعتبارات ان دخلت في المقتضي فاللوازم اذن ليست لوازم الماهية بل لوازمها مع شرط زائد فباختلاف اللوازم اختلف الملزومات ثم ان الاستدلال بهذا النحو غير مقنع للمناظر وان افاد للناظر فان له ان يقول كون اللوازم لوازم الماهية ممنوع وكونها لوازم مطلقا مسلم لكن لا ينفع الاختلاف النوعي فافهم قوله فان التصديق له متعلق الخ اعلم انهم اختلفوا في متعلق التصديق الذي هو المصدق به حقيقة فذهب صاحب الافق المبين الى انه القضية الاجمالية الملتفت اليها التفاتا اجماليا وليست النسبة متعلقة لانها غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب استقلاله ولا القضية التفصيلية لانها لاشتمالها على النسبة غير مستقلة ايضا فتعين الامر الاجمالي وبين هذا بعبارة مطنبة خالية عن الافادة وفوق هذا وهذا الراي فاسد اشد فساد فان الاجمال قد يطلق على صيرورة الشيئين شيئا واحدا كما يقال النوع اجمال الجنس والفصل وهذا المعنى بعيد ههنا وقد يطلق على كون الاشياء الملحوظة بلحاظ واحد وهو الظاهر ههنا وعلى كل تقدير فليس المجمل حكاية عن شيء ما واذا لم يكن حكاية فلا يتصف بالمطابقة واللامطابقة فلا يصدق ولا يكذب بل الملحوظ بهذا اللحاظ منخرط في سلك التصورات والمفردات لا تصلح لتعلق الاذعان ولعل قول من قال ان التصديق لا يتعلق بخارج القضية وهذا المجمل خارج قريب مما ذكرنا ثم في كلامه وجه آخر من الفساد فانا اذا رجعنا الى وجداننا نعلم وجود التصديق من دون حصول الاجمال اصلا فان اللحاظ قد لا يكون واحدا والتصديق موجود كيف والبرهان انما ينتج قضية مفصلة ملحوظة طرفاها بلحاظين بالذات والنسبة بالتبع مشتملة على نسبة حاكية ويحصل التصديق والاذعان بنفس حصول هذا المفصل من البرهان ثم انكار هذا مكابرة ثم ينبغي قوله هذا العالم يصدق بلا آه

وهو انه اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم

الا الله حكاية عن وحدانية الله سبحانه انما صدق من جهة انه ليس حكاية عن الوحدانية وبالجملة سخافة هذا الرأي اغنى عن البيان اما قوله متعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا فليس مبينا ولا بينا وانما حكم به رجما بالغيب والحشى لما وافق هذا القائل على ان متعلق التصديق يجب ان يكون امرا مستقلا ولم يرخص قريحته النقادة ان تتخذ المذهب الشنيع سبب الشناعة قال ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة خارجة عن المتعلق ونسب هذا الرأي الى الشيخ وهذا ايضا يابى عنه الوجدان فان التصديق الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وگرويدگى لا يصلح لان تعلق الا بالامر المشعر بالتحقق الواقعي وسلبه وليس الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة حكاية عن شيء الا بالعرض بل الحكاية بالذات انما هي النسبة فهي المصدقة وسمعت صاحب العروة الوثقى يقول التحقيق عندي ان متعلق التصديق المحكي عنه لان النسبة انما هي وسيلة اليه حاكية والمقصود تحصيل المصداق الواقعي فيصدق به وهذا غير بعيد الا انه قد يوجد التصديق ولا يوجد المحكي عنه كما في القضايا الكاذبة فلو كان المحكي عنه المتعلق بالذات لزم وجود التصديق من دون متعلق موجود فان قلت المحكي عنه في القضية الكاذبة وان لم يكن في نفس الامر الا انه يوجد في الذهن بعد الاختراع والتعمل وهذا القدر من الوجود يكفي للتعلق قلت القضية الكاذبة اما حكاية عن هذا الامر المخترع الفرضي فقد طابقت لما حكيت عنه فلم تبق كاذبة والكلام فيها او ليست حكاية عن هذا الامر بل عن امر آخر غير متحقق فهذا الموجود بالوجود الفرضي ليس محكيا عنه اصلا كيف ولو كان زوجية الخمسة المخترعة في الذهن مصداقا لقولنا الخمسة زوج لما افترق هذه القضية وقولنا زوجية الخمسة متحققة بعد الاختراع في تحقق المصداق بل الحق ان القضية الكاذبة لا مصداق لها لا في الواقع ولا في الذهن ولا في الخارج اصلا فاذن الحق ما ذهب اليه الجمهور من ان المتعلق بالذات النسبة التامة ويجر منها الى المصداق فانه كان في الواقع انجر الى الامر الواقعي والا لا كيف لا مع ان النسبة والمحكي عنه بمنزلة العنوان والمعنون ففي التصورات فكما ان التصور يتعلق اولا وبالذات بالعنوان ثم يتعلق بمعنونه ثانيا لانه المقصود من العنوان فكذا التصديق يتعلق اولا وبالذات بالنسبة التي هي الحكاية وبمنزلة العنوان للمحكي عنه ثم يتعلق بما هو المقصود من الحكاية ويصدق به ولا يلزم وجود التصديق من دون وجود المصدق به فافهم **قوله** وهو انه اذا تعلق التصور الخ لهذا الاشكال

والجواب عنه على ما حققنا سابقا ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم حقيقة لا لما يصدق هو عليه وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه العلم ثم القول بتربيع اجزاء القضية كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة اعتبروا النسبتين في القضية احدهما نسبة تقييدية ثبوتية سموها النسبة الحكمية وثانيتهما نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة ولا وقوعها وسموها بالحكم

تقريران احدهما انه اذا تصور حقيقة التصديق لانه لا حجر في التصور فانه يتعلق بكل شيء فالتصديق معلوم وتصوره علم وهما متحدان بالذات فيلزم اتحاد التصور والتصديق بالذات مع انهما مختلفان نوعا عندكم وهذا انما يتم لو جاز تصور كنه التصديق وقد يناقش ويقال انه مسلم انه لا حجر في التصور فانه يتعلق بكل شيء بوجه ما الا انه يتعلق بكل وجه بل يجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه من الممتنعات بل انما يتعلق ببعض وجوهه وهذه المناقشة يكاد يكون مكابرة فان تصور الماهية الامكانية بالكنه مما لا حجر فيه وثانيهما انا لو فرضنا تعلق التصور بما تعلق به التصديق فالتصور متحد به لاتحاد العلم والمعلوم وكذا التصديق فيلزم اتحادهما مع المصدق به فيلزم اتحادهما في نفسهما وقد يناقش فيه ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم التصوري مسلم واما في العلم التصديقي فلا وهذا ايضا تخصيص يلوح عليه آثار المكابرة فانه لما جوزكون مبدء انكشاف شيء امرا مغايرا له بالذات في بعض العلوم فليجز في الكل فافهم **قوله** والجواب عنه الخ حاصله منع اتحاد العلم والمعلوم بالذات فانه قد تقدم ان العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهي المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية المتعلقة بكنه التصديق او المصدق به على وجه التصور مباين بالذات لمعلومها كذا الحالة الادراكية التصديقية المتعلقة بالمصدق به مغايرة لمعلومها والحالتان في انفسهما متباينتان بالذات وغاية ما لزم منه تعلق احدى الحالتين بالاخرى او تعلقهما بثالث لا الاتحاد فيه فافهم وتذكر ما سلف **قوله** ثم القول بتربيع اجزاء القضية الخ اشارة الى استدلال المتأخرين على ان اجزاء القضية اربعة الرابع النسبة التقييدية التي هي مورد الحكم عندهم تقريره انه قد تقرر في مداركهم ان التصديق لا يتعلق بما يتعلق به التصور وكان من الضروريات عدم تعلق الشك الا بالنسبة فلا بد من اشتمال القضية على نسبتين تكون احدهما متعلق الشك والاخرى متعلق التصديق ولما كان متعلق التصديق عندهم النسبة التامة وقد شهدت الضرورة ان ليس في القضية الواحدة نسبتان تامتان يجب ان تكون النسبة التي تتعلق بها الشك تقييدية وانت لا يذهب عليك انه لو تم هذا الدل على ان الشك تعلق بالنسبة التقييدية الغير الحاكية

والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انه لا يفهم من زيد قائم الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده الى نسبة اخرى ولعل مقصودهم ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل نسبة واحدة هي من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق به الشك ومن حيث انها تامة خبرية يتعلق به التصديق وما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك قوله والا فتصور التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ في العقل فقط وهو محتمل الوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم الاذعان والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي وهو العلم المكيف بالكيفية الاذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما قوله يعني ان الانقسام الخ

وهذا مكابرة فان التردد لا تقوم الا بالحكاية كيف وانه تجويز الطرفين وما لم يكن حكاية لم يكن طرفان فلا شك وقيل ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة اوليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس الوقوع واللاوقوع وهذا فاسد ايضا فان الوقوع واللاوقوع لو داخلان في المتعلق او شرطان فيه خارجان على الاول فالوقوع واللاوقوع كاف ولا دخل لتلك النسبة فان الحكاية ليست الا الوقوع واللاوقوع وهو محل التردد وعلى الثاني فلا يصلح لان تقوم بحقيقة التردد فافهم قوله والوجدان السليم الخ يعني انا اذا رجع الى الوجدان لا نفهم في القضية الا نسبة واحدة حاكية والنسبة التقييدية غير مفهومة اصلا وانكار هذا انكار الواضحات قوله ولعل مقصودهم الخ يعني ان النسبة المفهومة في القضية وان كانت امرا واحدا بسيطا لما عتبار ان اعتبار انها رابطة بين الموضوع والمحمول واعتبار انها حكاية عن امر واقعي وهي بالاعتبار الاول نسبة حكمية وبالاعتبار الثاني نسبة تامة والشك انما يتعلق بالنسبة بالاعتبار الاول لان المتردد فيه هو الارتباط بانه واقع في نفس الامر ام لا والتصديق يتعلق بها بالاعتبار الثاني فان المصدق به ليس الا الارتباط بانه واقع في نفس الامر فتامل فيه ولعل عبارات المتاخرين لا تحتمل هذا التاويل قوله فالاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق الخ حاصل الاول عدم اعتبار الاذعان معه وهو العلم من حيث هو لا بشرط شئ وهو الذي يقال له التصور المطلق المرادف للعلم وهو يصدق على التصور

هذا الحكم نظير المثبت لنفسه فانه ان كان بديهيا كان نفيا لكسبية الكل وان كان نظريا كان نفيا لبداهة الكل قوله لكذا او تسلسل الخ بل لما حصل نظري لان الحركة الفكرية حركة اختيارية فلا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وعلى تقدير نظرية الكل يكون التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما نظريين فينتقل الكلام الى هذين النظريين وهكذا فعلى هذا التقدير لا يحصل نظري فضلا عن نظري قوله على امتناع اكتساب التصديق من التصور الخ قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان ينتقل الذهن

الذي مع الحكم فان مقارنة الشئ لا يلزم منه الدخول فيه كما ان التصور بلا شرط شئ اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب المفهوم اعم بحسب المصداق ايضا وان اريد بالاول ما لا يعتبر فيه الاذعان لا بالدخول ولا بالعروض فهو مساوق للتصور المعتبر معه عدم الاذعان لكن التصور بهذا المعنى غير شائع في اصطلاحهم قال الشارح كتصور الملك والجن الخ اعلم ان انقسام التصديق الى الضروري والنظري بديهي لا سترة فيه واما انقسام التصور اليهما فغير بديهي كيف والامام ذهب الى بداهة جميع التصورات فالانقسام فيه لا يثبت الا بنظر غائر ولا يكفي ايضا ما قالوا في الاستدلال بانه لو كان الكل بديهيا لما احتيج الى كسب فان الاحتياج الى الكسب في التصورات في حيز الخفاء قال الشارح لو كان كل منهما الخ اعلم ان ههنا دعويين احدهما ان ليس جميع التصورات بديهية ولا نظرية ليلزم انقسام التصور اليهما وثانيتهما ان ليس جميع التصديقات بديهية ولا نظرية ليلزم انقسام التصديق اليهما لكن جمعهما في عبارة واحدة للاشتراك في الدليل اختصارا في العبارة قوله هذا الحكم نظير المثبت لنفسه الخ فيه اشارة الى انه ليس مثبتا لنفسه حقيقة فانه لو فرض بديهيا يلزم عدم نظرية الكل فقط لا عدم بداهة الكل حتى يلزم الحكم ولو فرض نظريا لزم عدم بداهة الكل فقط لا عدم نظرية الكل ايضا حتى يلزم الحكم بل هو ثبت على تقدير ثبوت جزء من المدعى وعلى تقدير جزء آخر منه فهو اذن شبيه للمثبت لنفسه فان قلت بداهة هذا الحكم انما يوجب انتفاء نظرية جميع التصديقات ونظريته انتفاء بداهة جميع التصديقات واما انتفاء بداهة جميع التصورات وكذا انتفاء نظرية جميع التصورات فلا يلزم بحال قلت لعل المقصود ان بداهة هذا الحكم بجميع اجزائه يوجب انتفاء نظرية جميع التصورات والتصديقات وكذا نظرية هذا الحكم بجميع اجزائه يوجب انتفاء بداهة جميع التصورات والتصديقات فتامل فيه وايضا لعل المقصود كونه نظير المثبت لنفسه في الدعوى الواحدة وهي انقسام التصديقات فافهم قوله لان الحركة الفكرية الخ قد منعه الفاضل اللاهوري وهو مكابرة

من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك
التصديق فانه ان كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى
مدخل في ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع التصديق هو علة التصديق

قال الشارح على امتناع اكتساب التصديق من التصور الخ فانه لو جاز اكتساب التصديق من التصور لجاز ان يكون جميع التصديقات
نظرية وبعض التصورات ضرورية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات الى التصورات الضرورية فلا تسلسل ولا دور وانما خص
التوقف بالتوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور مع انه يجوز ان يكون جميع التصورات نظرية وبعض التصديقات
ضرورية وينتهي سلسلة اكتساب التصورات الى التصديقات الضرورية ثم توقف الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق
لما ذكره السيد الشريف قدس سره من ان التصديق يتوقف على التصور فلو كانت التصورات نظرية لا يمكن حصول التصديق
البديهي ايضا لمجهولية الاطراف الا بعد حصول التصور فلو كانت التصورات بأسرها نظرية لزم الدور او التسلسل قطعا ثم اعلم انه قد يستدل
على امتناع اكتساب التصديق من التصور وبالعكس بان حصول شيء من شيء على نحوين حصول منه بان يكون له مداخلة فيه كما
يقال حصول الكوز من الطين والسرير من الخشب والثاني من دون المداخلة كحصول المعلولات من عللها وهذا
الحكم غير مخصوص بالحصول الخارجي فان الحصول الذهني ايضا على نحوين حصول بحيث يكون
الحاصل مماثلا للحاصل منه ويكون له مداخلة فيه كحصول المحدود عند حصول الحد والنتيجة عند حصول الصغرى والكبرى و
حصول لا على هذا النحو كما يحصل بعض التصديقات عند حصول بعض التصورات والكسب تحصيل مجهول من معلوم على النحو
الاول وعلى هذا لا يصح اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بالحصول من الشيء
على وجه المماثلة والمداخلة الحصول بان يكون الكاسب مادة له او مشتملا عليه يدخل هو بنفسه بان يكون مادة حقيقية كالطين
للكوز فهذا باطل كيف والدليل ليس داخلا في النتيجة حقيقة ولا هو مشتمل عليها لا سيما في القياس الاستثنائي الذي استثني فيه نقيض
التالي فان النتيجة فيه نقيض المقدم ولا اشتمال اصلا انما هو الاعداد واللزوم وان اراد كون الكاسب معدا لحصول المطلوب كما يكون المادة
معدة اياه فمسلم ان هذا النحو من التحصيل هو الكسب لكن لم لا يجوز ان يكون لبعض التصورات علاقة شديدة ببعض التصديقات بحيث يكون
ترتيبها في الذهن معدا لحصولها كما ان ترتيب الملازمة وانتفاء اللازم يعد لحصول انتفاء الملزوم مع عدم اشتمال المقدمتين عليه بل على ملزومه لكن
يجوز ان يكون ترتيب التصورات معدا لحصول بعض التصديقات لا اشتمالها على ملزوماتها ولا بد من اقامة الدليل على البطلان ودونه خرط القتاد

وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من
غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او حاله فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير شيء و
اذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر وقد اعترض عليه المحشي من وجهين الاول
انه منقوض بافادته التصور فان المقدمات جارية فيها والثاني ان هذا المفرد بوجوده
الذهني يفيد التصديق من غير ان يصدق بوجوده فيه كما في افادته التصور بعينه فظهر ان ما ذكره
مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وانا قلت تحقيق الكلام وتوضيح المرام ان المعلول حقيقة

قوله فلا يقع بالمفرد كفاية الخ انت لا يذهب عليك ان القدر الذي لزم من بيان الشيخ ان الشيء لا يكون علة
حالتي الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدهما ولا يلزم منه ان لا يقع بالمفرد كفاية فانه يجوز ان يكون المعنى علة حالة
الوجود فقط من دون ان يؤخذ الوجود جزءا من العلة بل العلة ذلك المعنى حال كونه موجودا كما يقال في
جميع لوازم الماهيات من ان العلة الماهية حين اقترانها بالوجود الا ان المعتبر هناك الاقتران بالوجود المطلق وههنا بالوجود
المخصوص فافهم وانظر الى ما يجيء **قوله** وانا قلت الخ بنى المحشي تدقيق الكلام على تقديرات المقدمة الاولى ان المعلولية
والعلية بالذات انما هما بوجود الشيء في نفسه او وجوده على حال وبالجملة الهيئة التركيبية اما الاولى فبناء على ما ذهب اليه
المشاؤون القائلون بالجعل المؤلف فانهم قالوا الماهية نفسها ليست صالحة لتعلق الجعل بها بل لا بد من اخذها مع
حيثية زائدة وهي اما الوجود بنفسها او وجود الصفة لها وفيه انه لا يتوجه الى القائلين بالجعل المؤلف لا يقولون الا
في المجعولات البسيطة لا مطلقا واما الثانية فلما قرر الشيخ من انه لا يجوز ان يكون شيء علة حالتي الوجود والعدم
بل لا بد من الاقتران لشيء من الوجود والعدم ومع تحقق هيئة تركيبية المقدمة الثانية ان العلة لا بد ان توجد في ظرف
وجود المعلول والا لكانت معدومة في ظرف المعلول فيلزم ان يكون المعلول موجودا في ظرف والعلة معدومة
فيه المقدمة الثالثة ان الهيئة التركيبية في التصورات خارجية وفي التصديقات ذهنية اما الاول فلان التصور نفسه
لا يصلح لان يكون علة ومعلولا بحكم المقدمة الاولى بل لا بد من اعتبار الوجود معه فالعلة والمعلول ليسا الا وجودا تصوريا
وليس الا القيام الذهني فالهيئة التركيبية في التصور ليست الا كونه موجودا في الذهن قائما به وهذا القيام قيام خارجي لترتب
الآثار واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا كما تقدم واما الثاني فلان التصديق نفسه ليس معلولا ومكتسبا فان

ليس الا وجوده فی نفسه او وجوده فی حاله وبالجملة هو ليس الا مفاد الهيئة التركيبية على ما تقرر عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف فكذا العلة حقيقتها ليس الا وجودها فی نفسها او وجودها فی حالها على ما بينه الشيخ رح وما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان تتحقق فيه ضرورة ان ما هو معدوم فی ظرف لا يحصل منه وجود شئ

علم بهذا الاعتبار علم تصوری فی اكتسابه كاكتساب سائر التصورات بهذا الاعتبار بل اكتسابه ومعلوليته ليس الا باعتبار انها هيئة تركيبية حاكية عن امر فان العلم التصديقی انما يتعلق بها بهذا الاعتبار وهذه الهيئة التركيبية بما هی حكاية عن امر آخر ذهنی فقد ثبت ان الهيئة التركيبية فی التصورات خارجية وفی التصديقات ذهنية اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول فی تقرير كلامه ان التصور لا يكون كاسبا للتصديق وبالعكس اما الاول فلانه لو كان كاسبا فاما انفسه من حيث هو هو باطل بحكم المقدمة الاولى لان العلة حقيقة ليست الا الهيئة التركيبية واما كون التصور موجودا للذهن وبالجملة هذه الهيئة التركيبية وهی هيئة خارجية بالمقدمة الثالثة الهيئة التركيبية التصديقية امر ذهنی كما بين فی المقدمة الثالثة فلا تكون معلولة بهيئة تركيبية تصورية بالمقدمة الثانية واما العكس فلان التصور ليس معلولا من حيث نفسه بحكم المقدمة الاولى بل الهيئة التركيبية الخارجية كما بين فی المقدمة الثالثة فلا يكون لها امر ذهنيا بحكم المقدمة الثانية فلا يكون الهيئة التركيبية التصديقية علة لانها امر ذهنی كما ظهر فی المقدمة الثالثة هذا تقرير كلامه على وفق مرامه والاعتراض عليه بوجوه الاول بالقدح فی المقدمة الاولى فان غاية ما لزم مما ذكره الشيخ ان العلة لا يكون غاية حالتی الوجود والعدم ولا يلزم منه ان الوجود والعدم داخل فی العلية حتى يكون العلة هيئة تركيبية الثانی ايضا بالقدح فيهما بالنقض بالباری تع فانه علة جاعلة بنفس ذاته الحقة وليس فيه شائبة تركيب ولك ان تخصص الكلام بالممكنات ثم نقول العلة لا بد ان يكون شيئا موجودا بما هو موجود ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لا شئ محض لا يصلح للعلية اصلا ثم لما كان الوجود فی الباری نفس ذاته فالموجودية هناك نفس ذاته تع فذاته بذاته علة واما الممكنات فالوجود زائد عليها على ما تقرر فی مدارك الشيخ وسائر المشائين فلا بد من اخذه موجودا بالوجود الزائد فی غيره تعالى فلا بد من هيئة تركيبية فالعلية اذن فی الممكنات للهيئة التركيبية بالذات وبهذا التقرير يتم المطلوب وح اندفع الاعتراض الثالث بالقدح فی المقدمة الثانية بان الباری جل سلطانه جاعل للموجودات الذهنية كما انه جاعل للموجودات الخارجية فالعلة موجودة فی ظرف ومعلوله فی ظرف آخر فانتقض المقدمة الثانية واجيب عنه بان العلية على وجهين الاول

فی ذلك الظرف فالمعلولية فی التصديق هی بحسب ظرف الذهن اذ المعلول فيه ليس نفسه لانها من الحقائق التصورية بل الصورة العلمية التركيبية ای صورة ثبوت المحمول للموضوع التی هی حكاية عن الخارج فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه وهو ليس الا معنى تركيبيا ذهنيا على ما تقرر والمعلولية فی التصور بحسب ظرف الخارج اذ المعلول فيه ليس نفسه

ما يكون علة باعتبار نحو من الوجود والثانی ما يكون علة مطلقا من دون خصوص نحو من الوجود وظرف دون ظرف والذی يجب فيه اتحاد الظرف هو القسم الاول علة الواجب من القسم الثانی فانه سبحانه جاعل بنفس وجوده الواقعی من دون تخصيص بوجود دون وجود وظرف دون ظرف والحاصل ان معلولية المعلول اذا كانت بحسب ظرف يجب ان يكون علة بحسب ذلك الظرف لان المعلولية والعلية نسبتان فلا بد من وجود منتسبين فی ظرف النسبة فما ينتزع منه المعلولية فی ظرف يجب ان يكون بحذائه امر ينتزع منه العلية بحسب ذلك الظرف فهذا معنى قوله ان ما هو معدوم فی ظرف لا يحصل منه الوجود فی ذلك الظرف الرابع ايضا بالقدح فی المقدمة الثانية بالعلل الغائية فانها موجودة فی الذهن مع عليتها فی الخارج ولك ان تجيب عنه بان علية العلة الغائية انما هی بالنظر الی قيامها بالذهن وهی بهذا الاعتبار موجودات خارجية فان هذا القيام قيام خارجی عنده كما تقدم فتامل فيه وما اجيب بان العلل الغائية ليست الا من قبيل الشرائط والروابط وليست علة فاعلية فيه ان الكواسب ايضا ليست فواعل فليجز فيهما ايضا اختلاف الظرف وكذا ما اجيب من ان العلل الغائية ليست علة للمعلول انما هی علة لفاعلية الفاعل فان فاعلية الفاعل امر خارجی وهذه العلل موجودات ذهنية وبمثل هذين الجوابين تجاب عما ينتقض به من ان عدم المانع علة لوجود المعلول مع انه لا تحقق له فی ظرف اصلا وقد يندفعان بما ذكر ثم ان البعض اثبت ان لا بد فی الكسب من علية العدم لان المعلول المكتسب انما يحصل عند انقضاء الحركة الفكرية وهذا الانقضاء عدم و الحق فی الجواب ان المراد باتحاد الظرف للعلة والمعلول اتحاد الظرف فی الواقعية وعدم المانع امر واقعی فهو ان كان فی الخارج فواقعيته بحسب الخارج وان كان فی الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يعنی ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف معلول فعلته واقعية بحسب ذلك الظرف وجوده او عدما وسواء كان ذلك العدم علة للوجود كما فی عدم المانع او للعدم كما فی سائر الاعدام الخامس ايضا بالقدح فی المقدمة

لانها لا تصلح المعلولية بل للهيئة التركيبية الخارجية اى حصولها للذهن فما هو علة لحصول فى ذلك الظرف يجب ان يكون موجودا فيه والامر فيما نحن فيه ليس كذلك اذ حصول صورة المعرف للذهن علة لحصول صورة المعرف وهذا البيان كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق هذا ما حصل لى فى هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام

الثانية لكن بالمنع فان وجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول ممنوع وما قال ان المعدوم فى ظرف لا يحصل منه الوجود فى ذلك الظرف مغالطة فان المعدوم فى ظرف ان اريد به مسلوب الوجود المقيد بكونه فى ظرف فلا نسلم انه لا يكون موجودا بوجود مقيد لا يحصل فيه الوجود المقيد كيف وانه يجوز ان يكون ما يسلب عنه الوجود المقيد موجودا فى نفس الامر ومفيد الوجود مقيد آخر ولا استحالة فيه ومن ادعى فعليه البيان وان اريد به مسلوب الوجود المطلق فى ظرف بان يكون الظرف قيدا للسلب والحكم فانا نسلم انه لا يكون موجودا فى ظرف معدوم فيه بهذا المعنى واما ما قرر به كلام البعض من ان العلية والمعلولية نسبتان فلا بد من تحقق المنتسبين فى ظرف واحد للتكافؤ فهو ممنوع كيف وقد ينسب شىء عينى الى امر ذهنى وبالعكس نعم لا بد للتكافؤ من تحقق المنتسبين فى نفس الامر كيف والامور الذهنية بحسب وجودها الذهنية منتسبة الى البارى القيوم وهو ليس موجودا ذهنيا وما نقل عن المحشى فى اثبات هذه المقدمة الثانية من ان العلة من لوازم المعلول واللوازم منحصرة فى لوازم الماهية ولوازم الوجود والعلة ليست من لوازم الماهية فهى لازمة للوجود الذهنى فيجب وجودها فى الذهن او من لوازم الوجود الخارجى فيجب وجودها فى الخارج فقد وجب اتحاد الظرف ففيه ان الكاسب من قبيل المعدات والمعد لا يكون لازما للمعلول ثم الانحصار اللازم فى لازم الماهية وفى لازم الوجود انما هو فى اللازم المحمول والعلة ليست من اللوازم المحمولة ثم يقول هذا العبد ان المقدمة الثانية باطلة قطعا فانه لو وجب اتحاد الظرف للعلة والمعلول فالموجودات الذهنية لا بد لها من علة وهى ايضا موجودة ذهنية وكل موجود ذهنى ممكن فلا بد له من علة وهى ايضا موجودة ذهنية وهكذا فيتسلسل والتسلسل فى المبادى باطل قطعا كما قد بين فى موضعه فاذن قد بان لك انه لا يصح دعوى اتحاد ظرفى المعلول والعلة ولو كان المعلولية بحسب خصوص الوجود الذهنى بحال فى وجه آخر وهو ان العلة فى الاكتساب ليس الكاسب بل الحركة الفكرية التى مسافتها الكاسب وهى موجودة فى الخارج والنفس متصفة بها اتصافا خارجيا والتصديق عنده معلول عند المكتسب باعتبار الوجود الذهنى فالامر الذهنى معلول للامر الخارجى وهو الحركة الفكرية السادس نقض الدليل

قوله على ما هو المشهور اه قال فى الحاشية اشار بذلك الى ان فيه كلاما وكان هذا الكلام ما اورده المحشى فى بعض الحواشى انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شىء من الاشياء واذا لم يحصل شىء من الاشياء بالكنه لم يحصل شىء من الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشىء فهو كنه لشىء آخر فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شىء بالكنه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشىء ما لم يعلم اولا بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل لحد معين فى اكتسابه وانما يتصور الشروع فى كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وفى ذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه

بالعلم التصورى المتعلق بهذه الهيئة التركيبية الحاكية فان مقدمات الدليل فيها جارية فكاسبهما اما ان يكون هيئة تركيبية اخرى تصديقية فقد اكتسب التصور من التصديق او تصورية فلا يصح اكتسابها من القول الشارح المؤلف من الجنس والفصل فقابل فى السابع ان غاية ما لزم من الدليل كون الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية معلولة للهيئة التركيبية الاخرى وهذا غير مدعاكم فانه يجوز ان تكون هذه الهيئة التركيبية الحاكية متصورا لا يكون مصدقا بها فلم يلزم امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم لهذا العبد كلام آخر وهو انه بعد تسليم المقدمات لا يلزم المطلوب فان الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن وهى بهذا الاعتبار علم لهذه الحكاية واعتبار نفسها مع قطع النظر عن القيام الذهنى واكتناف العوارض الذهنية وهى بهذا الاعتبار معلومة وكذا التصور له اعتباران اعتبار قيامه بالذهن واكتنافه بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار علم واعتبار نفس ذاته مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار موجود ذهنى فالتصور ان اخذ مع العوارض الذهنية وجودها للذهن وقيامه فيحدث هيئة تركيبية خارجية لان هذه المرتبة موجودة بوجود يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار وان اخذ مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعتبر موجودا فيحدث هيئة تركيبية ذهنية لان هذه المرتبة من الموجودات الذهنية وكذا الهيئة التركيبية التصديقية ان اخذت مع العوارض الذهنية واعتبر قيامها بالذهن فهى موجودة بوجود يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار وان اخذت مع قطع النظر عنها فهى موجودة ذهنية وبالجملة ان اخذ معلوم التصور والتصديق مع الوجود يحدث هيئة تركيبية ذهنية على رأيه وان

وتفصيله انا اذا فرضنا ان كنه شئ مثلا حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا محال لان
اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه ما ومباديه الغير المتناهية نظرية على ذلك التقدير
فحصول ذلك الوجه موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين فاكتسابه
تم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه لان زمانه متناه من جانب المبدأ

اخذ علمهما مع الوجود ويحدث هيئة تركيبية خارجية على رايه واذا تمهد هذا فنقول لكاسب والمكتسب ابا العلم فالهيئتان التركيبيتان يعني الهيئة التركيبية في التصور والهيئة التركيبية في التصديق كلاهما خارجيتان فيجوز ان يكون كل منهما علة وكاسبا للآخر واما المعلوم فالهيئتان التركيبيتان في التصور والتصديق كلاهما ذهنيتان فلا يجوز ان يكون احدهما كاسبة للاخرى علة لها فقد ظهر ان ما ذكره مغالطة كاسدة وجت لقدح في ابصار الناقدين فافهم قوله بناء على حدوث النفس وهذا لانه بنى في المشهور بطلان التسلسل على لزوم استحضار امور غير متناهية في زمان متناه وبطلان استحضار امور غير متناهية في زمان متناه انما يلزم لو كانت النفس حادثة اما لو كانت قديمة فهي موجودة من الازل فيمكن ان قد حصل في الزمان الغير المتناهي علوما غير متناهية والآن يحصل المطلوب من مباديه القريبة وما توهم المعترض انه لابد حين قصد تحصيل المطلوب الالتفات الى مباديه فيلزم الاستحالة قطعا ففاسد لان حصول المبادي تفصيلا غير لازم كيف ان الكواسب من جملة المعدات لا تجب اجتماعها مع المعلولات فلا يلزم احضارها حين حصول المطلوب لكن لا يبتني الاستدلال على لزوم الاحضار المذكور بل على انه لو تسلسل سلسلة الاكتساب لزم التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل فان عدم هذه السلسلة باسرها جائز لعدم كون الباري عز وجل جاعلا لها بالواحد من آحاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لما لزم محال واذا جاز هذا النحو من العدم لم يكن شئ من آحاد هذه السلسلة واجبا لان الواجب ما يستحيل عليه جميع انحاء العدم وههنا هذا النحو من العدم ممكن فاذا لم تجب آحاد هذه السلسلة يجب ان لا توجد لان الشئ ما لم يجب لم يوجد فامتنع وجود هذه السلسلة سواء كانت النفس قديمة او حادثة فامتنع تحصيل النظري بطريق الدور والتسلسل فافهم وبعضهم اثبتوا استحالة التسلسل على البراهين المذكورة في الحكمة لكن لا يصح هذا على مذهب الفلاسفة لتسلمهم الاجتماع لجريان البراهين المذكورة في الحكمة ومن الجائز ان تكون سلسلة الكواسب غير مجتمعة لكونها معدات فافهم قوله وتفصيله انا اذا فرضنا ان كنه شئ مثلا الخ يعني انه لا يمكن حصول كنه شئ من المعلومات ولو كان وجها لشئ آخر على تقدير نظرية الكل لانه لا يمكن حصول كنه شئ ولو كان وجها لشئ آخر الا بعد طلبه وكسبه وطلب المجهول

فلا يمكن حصول كنهه وقد فرضناه حاصلا هذا خلف وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله
فلا يمكن حصول شئ بكنهه واذا لم يحصل شئ من الاشياء بكنهه لم يحصل شئ من الاشياء بوجه لان
كل وجه كنه لشئ وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء
كان النفس قديما او حادثا لانه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشئ بالكنه فيلزم منه ان لا يحصل
تصوره بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا لم يحصل التصديق ايضا ضرورة
ابتناء التصديق على التصور وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان الوجه في تصور الشئ بالوجه

المطلق باطل فلابد من تقدم علم وجه من وجوه ما فرض حصول كنهه هذا الوجه ايضا نظري فيلزم صرف الزمان الغير المتناهي في تحصيله والآن زمان متناه لا يمكن فيه حصول مباد غير متناهية الا لزم استحضار الغير المتناهي في زمان متناه ثم نقول لا يمكن حصول كنه هذا الوجه ايضا بالبيان المذكور وهكذا يجري في كل كنه سواء كان كنه المطلوب او كنه وجه من وجوهه وهكذا قوله اذا لم يحصل شئ من الاشياء بكنهه لم يحصل شئ من الاشياء بوجهه وذلك لان كل وجه كنه لشئ ولا اقل من ان يكون كنه لنفسه قوله وحاصله انه على تقدير نظرية الكل الخ فيه دفع لما اورد على الشارح بان ما ذكره ان تم جرى في التصور واما في التصديق فالبيان موقوف على حدوث النفس ولا يجري فيه هذا النحو من البيان و وجه الدفع ان الحاصل انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور بالبيان المذكور واذا لم يحصل تصور لم يحصل التصديق لتوقف التصديق على التصور فتم المطلوب ثم انت لا يذهب عليك انك قد عرفت ان ههنا دعوتين مستقلتين احدهما في التصور والآخر في التصديق لا توقف لاحدهما على الاخرى ولا يتم البيان في التصديق فانه لو فرض نظرية جميع التصديقات باسرها لا يلزم نظرية التصورات اذ يجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا فيجوز تحصيل التصديقات بطريق التسلسل على تقدير قدم النفس واما تحصيل التصورات فاما بالبداهة او بالنظر لا بطريق التسلسل بفرض بعض التصورات بديهيا فافهم قوله لان الوجه في تصور الشئ بالوجه الخ يعني انه لا يمكن تصور الوجه بالوجه وبالكنه في تصور الشئ بالوجه و لا يمكن تصور الكنه بالوجه وبالكنه في تصور الشئ بالكنه وذلك لان في تصور الشئ بالوجه وبالكنه الوجه والكنه متصوران بالذات اي من غير توسط في العروض وذو الوجه والكنه ليسا متصورين الا بالعرض بان ينسب تصور الوجه والكنه الى صاحبهما وانما الالتفات الى صاحبهما بالذات دونهما وهذا بناء على راي من ان صورة الحد ولا يحصل عند حصول

والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات على عكس ذي الوجه وذي
الكنه فلو كان الوجه في التصور بالوجه متصورا بالوجه وبالكنه لكان المقصود بالعرض مقصودا
بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض في فصل حال وتصور واحد فتصور الوجه في
تصور الشيء بالوجه ليس تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه وينقل الكلام الى
الوجه الثاني وهكذا فيلزم ان لا يحصل التصورات باسرها بل تصور الوجه في تصور
الشيء بالوجه تصور لكنه الوجه بحيث يكون آلة لملاحظة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية
الكل يحصل ذلك التصور بصرف الزمان من الازل الى حد معين منه فحصول مباديه
التي هي عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم

صورة الحد وكذا صورة المرسوم لا يحصل عند حصول صورة الرسم واذا لم يحصلا فلم يصيرا معلومين بالذات فيما
يلتفت اليهما بالحد والرسم واذا تمهد هذا فنقول لو كان تصور الوجه والكنه بالكنه او بالوجه فكنه الوجه او وجه كنه
الكنه او وجهه معلومان بالذات ونفس الوجه والكنه معلومان بالعرض وقد كانا معلومين بالذات وكذا نفس الوجه
والكنه ملتفتان بالذات وقد كانا ملتفتين بالعرض وبعبارة اخرى مفصلة لو حصل الوجه بالكنه او بالوجه فعند
تحصيل الانسان مثلا بالوجه الحاصل بالكنه او بالوجه قد حصل كنه هذا الوجه او وجهه ولم يحصل نفس هذا الوجه لانه لا
يحصل عند حصول الرسم والحد المرسوم والمحدود فالالتفات الى الانسان انما من وجه الوجه او كنهه فوجه الوجه او كنهه صار
آلتين للالتفات فصار علم الانسان بهذا الوجه لا بالوجه المفروض ومن نفس الوجه هذا الوجه ليس حاصلا فباي
شيء يلتفت اليه فلا بد من المعلومية بالذات فيلزم ان يكون معلوما بالذات وغير معلوم بالذات عند قصد الالتفات الى
الانسان لا بد من ان لا يكون مقصودا بالذات اذ آلة الالتفات لا يكون مقصودا بالذات وقد كان مقصودا بالذات
لعدم حصوله بالذات انما الحصول لوجهه او كنهه فيلزم كونه مقصودا بالذات وغير مقصود بالذات هذا خلف فاذن قد ثبت ان
الوجه في علم الشيء بالوجه لا يكون معلوما بالوجه ولا بالكنه بل انما يعلم بكنهه وح يكون هذا الكنه حاصلا بالذات فيصح ان
يجعل مرآة لملاحظة ذي الوجه وكذا حال الكنه في علم الشيء بالكنه فانه لا يعلم الا بكنهه فافهم **قوله** فتصور الوجه في تصور الشيء
بالوجه الخ هذا شروع في تقرير الاختلال وتقريره ان الوجه في التصور بالوجه لا يمكن ان يكون متصورا بالوجه وبالكنه كما

قرر بل انما يتصور بكنهه مرآة للالتفات الى ذي الوجه ولا يقصد اصلا واذا لم يكن تصور الوجه تصورا بالوجه ولا بالكنه فلا يلزم
سبق التصور بالوجه على تصور كنهه بل يحصل كنهه في الذهن من مباديه من دون سبق تصوره بالوجه فامتناع
تصور الشيء بالكنه مسلم للزوم سبق العلم بالوجه واما امتناع التصور بالوجه بان يكون كنه الوجه متمثلا مجهولا آلة الالتفات
الى شيء فغير مسلم هذا تقرير كلامه على مقتضى الفاظه لكنه خارج عن قانون المناظرة فانه ليس فيه مواخذة على شيء من مقدمات
المستدل لانه ابطل حصول كنه كل شيء من الاشياء حتى الوجه اذ على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيله الا بالنظر والكسب
لا يكون الا بالطلب وطلب المجهول المطلق باطل فلا بد من سبق العلم بالوجه وهو نظري فيفتقر الزمان في تحصيله فلم
يحصل كنه شيء اصلا لا كنه الوجه ولا كنه غيره واذا لم يحصل كنهه لم يحصل وجه ولا يظهر مقدمة من المقدمات بالمنع
فلا يظهر لكلامه وجه مطابق للمناظرة الا ان تقرر انه معارضة على مقدمة الدليل فان الش استدل على عدم حصول
كنه فعارض المحشي بانه لا بد من حصول كنه الوجه البتة فان علم الوجه بالكنه وبالوجه باطل فلا يكون علمه الا بكنهه
فقد حصل كنه الوجه من دون سبق معرفة الوجه لكن للمستدل ان يقول ان كلامك ايها المعارض لو تم لدل
على بطلان علم الوجه بالوجه وبالكنه ولا يلزم منه امكان علمه بكنهه لان مقدماتي مبطلة اياه لانه لا يحصل الا
بالنظر على هذا التقدير وهو متوقف على تصوره بالوجه سابقا ضرورة بطلان طلب المجهول المطلق فغاية ما لزم
من كلامك بطلان تصور الوجه مطلقا وهو مؤيد لمطلوبي من استحالة تصور كنه شيء وبالجملة لا يظهر لكلامه محمل
على قانون المناظرة ثم اورد على المحشي بان التصور بكنه الشيء مختص بالبديهيات فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن التوسل
بمعرفة الوجه بكنهه لانه خلاف الفرض وتحقيق هذا الايراد انه ان اراد تمثل كنه الوجه بان يكون آلة الالتفات تمثل
هذا الكنه من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات فانشاء هذا الاحتمال خرق الفرض وان اراد تمثل هذا الكنه
بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بصرف الزمان فطلب المجهول المطلق باطل
بداهة ويلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور مقصودا ولم يبق مرآة للملاحظة في هذه الملاحظة فيلزم ما يلزم على التصور
بالكنه فافهم واورد ايضا بان التصور بالكنه وبالوجه سواء فتسليم استحالة احدهما دون الآخر تحكم وحاصله انه قد تقرر ان
الكنه في التصور بالكنه لا يحصل بالكنه ولا بالوجه بل بكنهه بان يكون مرآة لملاحظة ذي الكنه فلا يلزم عند حصول
الكنه بكنهه سبق علمه بالوجه فيمكن ان يحصل من مباديه في زمان غير متناه فيجعل مرآة للملاحظة لذي الكنه كما جوز

وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم وما قيل انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من العلوم التي يحصل بها هذا الوجه اولا فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان المتناهي فيدل على غفلته من التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرأة والمرئي في تصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متحدان بالعرض ومتغايران بالذات فكيف يتصور ان يكون مبدء واحد مشتركا بينهما فضلا عن مبادي غير متناهية

حصول الوجه كذلك وما قيل ان هذا مبني على ما ذهب اليه البعض من وجوب تصور الاجزاء بالغة ما بلغت في العلم بالكنه فان اجزاء الشيء على تقدير نظرية الكل مما لا يتناهى فيلزم في التصور بالكنه تصور الاجزاء كلها فلا يظهر له وجه صحة كيف وقد علے هذا المذهب تصور الكنه في العلم بالكنه اما بالكنه او بكنهه والاول قد ابطله المحشي ههنا فلا يصح مبنى الكلام والثاني فيمكن ان يحصل الكنه بكنهه من مباديه في الزمان الغير المتناهي كما جوز في الوجه فتم مطلوب المورد ثم قول القائل ان اجزاء الشيء على تقدير نظرية الكل مما لا يتناهى لا يظهر له وجه صحة كيف والنظر لا ينحصر في الاجزاء فتوقف حصول الشيء علے مباديه الغير المتناهية لا يوجب ان يكون تلك المبادي اجزاء فان قلت الرسم لا يفيد الكنه فلو لم يكن مبادي الكنه اجزاء لما حصل كنه ما اصلا لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسائط وهي غير حاصلة بالكنه لفقدان الحد وعدم افادة رسم البسائط الكنه واذا لم يحصل كنههما لم يحصل كنه المركب الامر في البسائط اظهر فلو لم يكن المبادي الغير المتناهية اجزاء لم يحصل كنه قلت نعم افادة الرسم الكنه ممنوع والذي استدل به المحشي منحول نعم لا يلزم افادة الكنه واما انه لا يفيد فكلا فافهم قوله وما قيل الخ هذه مناقشة على قول الشارح ثم بعد حصول الوجه بان محدود فلا يحصل الكنه حاصلا انه يجوز ان تكون مبادي الوجه والكنه مشتركة ففي الزمان الغير المتناهي تحصيل مبادي تحصل الوجه وبعينه تحصل الكنه بتلك المبادي رده المحشي بانه لا يصح اشتراك المبادي للوجه والكنه فان مبادي الكنه تكون متحدة بالذات مع ذي الكنه ومبادي الوجه تكون مغايرة بالذات فان المرأة والمرئي في علم الشيء بالكنه متحدان بالذات وفي علم الشيء بالوجه متغايران بالذات فلا يكون مبدء واحد مشتركا فكيف اشتراك مباد غير متناهية واورد بان الوجه قد تكون مع تلفه من اجزاء الشيء فهذه الاجزاء كما انها مبادي الوجه كذلك مبادي للكنه كما اذا كان الوجه تماما فان الجنس

ومما يمكن ان يقال ههنا ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل من الموقوف والموقوف عليه متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فنظرية التصورات كلها تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منها وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات لامتناع حصول التصديقات بدون التصور فافهم قوله لا يتم الا بدعوى ان

من مباديه هو من مبادي الحد ايضا والفرق يجوز ان يكون الوجه حاصلا من وجه وهو من جهة ويجوز ان يكون في جهة الوجه حد الذي الوجه ولهذا الوجه يصح اشتراك المبادي فان قلت قد مر سابقا ان الوجه في علم الشيء بالوجه لا يكون معلوما بالوجه لا بالكنه قلت قد اشير سابقا الى ان بيانه موقوف على عدم حصول ذي الوجه في علم الشيء بالوجه وانما اليه الالتفات فقط بناء على ان المعرف بالفتح لا يحصل في التعريفات ولم يتضح هذا بعد ببرهان بل انما يقتضي البرهان خلاف ذلك فان قلت اليس الرسم لا يفيد كنه شيء ففي علم الشيء بالوجه لا يحصل ذو الوجه والا لزم افادة الوجه الكنه قلت القدر المسلم انه لا يلزم افادة الرسم للكنه واما انه لا يفيد فكلا لجواز ان يكون لبعض الخواص خصوصية يحصل بها ثم لك ان تقرر اصل الكلام بانه لا يمكن حصول شيء من العلم بالكنه والعلم بالوجه على تقدير نظرية الكل فان حصول علے هذا التقدير انما يكون بالطلب والكسب ولا يمكن الطلب والكسب الا بعد كون المطلوب معلوما بوجه بالضرورة ما يمتنع طلب المجهول المطلق والعلم بوجه لا يمكن الا بعد المعلومية بوجه سابق هو ايضا نظري فكل وجه وكنه لا يصح طلبه اذ فلا يكون شيء معلوما اصلا فافهم فانه مع وضوحه ينكر قوله ومما يمكن ان يقال الخ هذا استدلال على ابطال نظرية الكل حاصله انه لو كان جميع التصورات نظرية لما حصل شيء منها لانه لو حصل شيء منها فاما بالتسلسل او الدور وعلى الاول فكل تصور معرف بالفتح كما انه معرف بالكسر وصورة المعرف بالفتح لا يحصل في التعريفات الا بالعرض فهذه التصورات لا تحصل الا بالعرض فيلزم وجود ما بالعرض من دون وجود ما بالذات وعلى الثاني يلزم ان يكون كل متصورا بالذات وبالعرض لكون كل معرفا ومعرفا وانت لا يذهب عليك ان هذا اللازم على شق التسلسل الخ ثم هذا مبني على عدم حصول المعرف بالفتح في التعريفات ولم يتضح ببرهان بل البرهان يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يحصل المعرف لم يكن المعرف

حاصل ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال بان الاستدلال يؤل الى دعوى البداهة فليكتف به اولا فانه لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها اذ لو لا هذا الدعوى لا ينقطع الكلام اذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسأل عن اطرافها ولا يخفى انه لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال لاشتماله على ضرب من المصادرة فان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بداهة مقدمات الدليل وبداهة اطرافها

بالكسر يؤديا الى حصول مجهول لم يكن للحركة الثانية ما اليه وقد فصلنا في حواشينا على حواشي شرح المواقف ثم ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان حصول نظري من نظري مع انه يجوز. قوله حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة الخ كان بعض المتوهمين اوردوا على الشارح بان ما ذكره لو تم لم يصح استدلال اصلا فانه لا بد في كل استدلال من دعوى البداهة في مقدمات الدليل فليكتف به اولا بدعوى البداهة في المطلوب ايضا بداهة المقدمات لا توجب بداهة المطلوب حتى يكتفى بدعوى البداهة في المطلوب فقرر المحشي بحيث لا يتوجه اليه هذا الايراد وحاصله انه لا بد من دعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها والا لزم الدور او التسلسل في هذا الاستدلال ودعوى البداهة في الاطراف في قوة دعوى ان بعض التصورات ضرورية ودعوى البداهة في المقدمات في قوة دعوى ان بعض التصديقات بديهية فيؤل الى دعوى البداهة في المطلوب فليكتف به اولا ولا يلزم هذا في كل دليل فان بداهة المقدمات لا يستلزم الدعوى في المطلوب بل لا يلزم الا في خصوص هذا المطلوب بخصوص كون محمول البداهة والمقدمات والاطراف من عنوانات الموضوع هذا الكلام مما تلقاه الناظرون بالقبول لكن لا يخلو عن شيء لان البداهة والنظرية تختلفان باختلاف العنوان فرب قضية تكون ضرورية اذا عنون موضوعها بعنوان وتكون بعينها نظرية اذا عنون بعنوان آخر ففرق بين ان يقال هذه الاطراف او المقدمات بديهية وبين ان يقال بعض التصورات والتصديقات بديهية فان العنوانين مختلفان فلا يلزم من دعوى البداهة في هذه المقدمات والاطراف دعوى بداهة المطلوب فان قلت فح يكفي في الاستدلال ان يقال هذه التصورات والتصديقات بديهية فبعض التصورات والتصديقات ضرورية فلا يحتاج الى هذه التطويل الذي في الاستدلال المشهور قلت هب انه يكفي ح لكن تعيين الطريق ليس من دأب اهل المناظرة فان المستدل يبين المطلوب تارة بطريق الطول وتارة بطريق الحصر فالاولى ان يقال الاستدلال من قبيل تعيين الواضحات ببيان مشتمل على مقدمات اخفى من المطلوب لان المطلوب بديهي لا يحتاج فيه الى البيان والاستدلال فافهم قوله ولا تخفى الخ

فكانه اراد بدعوى بداهتهما اعم من دعواها بلا واسطة او بواسطة كدعوى بداهة بداهتهما ودعوى بداهة بداهة بداهتهما وهكذا حتى ينقطع ويؤيد ذلك قوله يؤل الى دعوى البداهة في المطلوب فان دعوى بداهة المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بداهة المطلوب قوله ولا يمكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية والبداهة تختلفان باختلاف الاشخاص في ان التوقف بمعنى انه لا يمكن حصول الشيء الا بعد الآخر امكانا بالقياس الى الموصوف بالنظري في البديهي كما اخذه المورد لا بالقياس اليهما

حاصله انه لو تم ما ذكرتم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الوجه فانه ح يتوقف الدليل على المدعى نفسه فانه لما كان دعوى البداهة في المقدمات والاطراف في قوة قولنا بعض التصورات والتصديقات بديهية وهو نفس المطلوب فيلزم المصادرة لا كما ادعيتم من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة من الاستدلال فان الترجيح فرع صحة المرجوح فتامل وتذكر ما سلف فانه ينفعك قوله فكانه اراد الخ لا يصح تعلقه بقوله لا يخفى بان يكون جوابا عنه بان يقال الدليل متوقف على دعوى البداهة في المقدمات واطرافها بالمعنى الاعم من دعوى بداهة نفس المقدمات واطرافها او بداهة بداهتها والذي في قوة المدعى هو دعوى بداهة نفس المقدمات واطرافها فان هذا لا يصح بحال لان الذي في قوة المدعى هو دعوى بداهة اي تصديق او تصور كان سواء كان نفس المقدمات واطرافها او بداهة المقدمات واطرافها او بداهة بداهتها فلا يندفع المصادرة بهذا الوجه بل هو معطوف على قوله حاصله ترجيح طريق الاحالة الخ وجواب سؤال تقديره ان دعوى البداهة في الاطراف والمقدمات يؤل الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بداهة المطلوب فلا يصح قول الشارح ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب وتقرير الجواب ان المراد بدعوى البداهة في المقدمات والاطراف اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فانه كما يجب دعوى بداهة نفس المقدمات كذلك يجب دعوى بداهة بداهتها والا وجب الاستدلال على البداهة فيعود الدور او التسلسل في اتمام الاستدلال ثم كما ان دعوى البداهة في المقدمات في قوة دعوى المطلوب كذلك دعوى بداهة البداهة في المقدمات في قوة دعوى بداهة المطلوب فافهم قوله هذا الجواب بالنظر الخ المراد بالموصوف بالبديهي والنظري العالم لان العلم البديهي والنظري قائم به حاصل الجواب ان النظري لا يمكن حصوله بالنظر الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه والذي حصل لصاحب القوة القدسية غير ممكن الحصول للفاقد الا بعد النظر فهو بديهي بالنظر الى صاحب القوة القدسية ونظري بالنسبة الى الفاقد

وفي دفع الجواب منع ظاهر فان ما يمكن لطبيعة الانسان من حيث هي لا يلزم ان يمكن
لكل فرد منه الا ان يقال الشائع في الامكان وغيره من المواد الثلث اخذها
بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي وان قرر الجواب بالنظر الى ان النظرية والبداهة
لا تختلفان باختلاف الاشخاص بان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من
حيث انه فاقد الا بالنظر والبديهي ما يمكن حصوله لا بالنظر لا يتوجه الدفع قوله والجواب انا لا نسلم الخ

قوله وفي دفع الجواب منع ظاهر الخ دفع الشارح هذا الجواب بان القوة القدسية ممكنة لكل فرد من افراد الانسان
لان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فقد امكن حصول كل معلوم لكل احد من دون نظر بان يحصل القوة القدسية
لكل احد فيحصل بلا نظر فلم يتوقف الحصول على النظر بالقياس الى الفاقد ايضا وحاصل المنع انا لا نسلم ان كل ما
يمكن لفرد ما يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون لبعض الخصوصيات مما يمتنع اتصافه بما اتصف
به بعض الخصوصيات للآخر فح يجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها فامتنع حصول
المعلوم له من دون نظر قوله الا ان يقال الشائع في الامكان الخ فيه ان بعض ما يتصف به بعض الافراد
قد يمتنع على بعض آخر لكن الامتناع انما يكون بالنظر الى الخصوصية بما هي خصوصية واما بالنظر الى
الطبيعة فيجب الامكان اذ لو امتنع على الطبيعة بما هي طبيعة لما صح اتصاف فرد من افرادها فكلما يتصف به فرد
من افراد الطبيعة يمكن اتصاف كل فرد بالنظر الى الطبيعة فقد ثبت امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان
بالنظر الى الطبيعة الانسانية والشائع المتعارف في الامكان الامكان بالنظر الى الطبيعة فقد امكن حصول المعلومات
باسرها للفاقد بالنظر الى الطبيعة والمتعارف في التعريفات الحمل على المعنى المتعارف ثم في قوله الا ان يقال اشارة
جلية الى ضعف هذا الكلام فان التبادر في الامكان المتضمن في التوقف ممنوع كيف واطلاق التوقف
على توقف الابن على الاب شائع مع انه يمكن طبيعة الابن كعيسى عليه السلام بدون الاب هذا في امثلة كثيرة قوله
وان قرر الجواب الخ حاصل هذا التقرير ان البديهة والنظرية معتبرة بالقياس الى طائفة مخصوصة وهم الفاقدون فيعتبر
الضرورة مزورة بشرط الوصف فيكون حاصل التعريف ما لا يمكن حصوله للفاقد بشرط كونه فاقدا الا بعد النظر فح لا يتوجه الدفع
فان غاية ما لزم من الدفع امكان القوة القدسية للفاقد امكانا ذاتيا والماخوذ في التعريف عدم الامكان بشرط الفقد

هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام والحق ما ذهب
اليه المحشي رح وغيره من المحققين من انه لا يجوز فان خصوصية العلتين ملغاة
في التوقف والترتب والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما

لكن على هذا لا حاجة الى الابتناء على عدم اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات بل ينبغي ان يقال
ان المعتبر عدم الامكان بشرط الوصف فما لا يمكن الحصول للموصوف بشرط الوصف فهو نظري ما دام الوصف فاذا زال هذا
الوصف ويصير الحصول ممكنا بدونه فهو بديهي هذا واضح وفيما ذكر المحشي نوع تامل فان رب نظري بالنسبة الى فاقد القوة
القدسية ربما يحصل لبعض الفاقدين بلا نظر كصاحب التجربة فلم يتوقف حصوله للفاقد بما هو فاقد على نظر ويلزم ان
يكون بديهيا فافهم الا ان يقال وقع الذكر للفاقد للقوة القدسية تمثيلا والمقصود بالنسبة الى فاقد القوة القدسية
والتجربة ونحوها قوله هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلل المستقلة الخ هذا عجيب جدا فان حاصل الجواب منع ان التوقف المورد في التعريف هو
التوقف الحقيقي بمعنى عدم امكان الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف المورد هو الامر المصحح لدخول الفاء واستند على شيوع هذا
الاطلاق عندهم بانهم قالوا افعل فعلا شنيعا وقالوا قولا باطلا وهو تجويز تعدد العلل المستقلة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم انه ليس التوقف
عندهم ما ذكروا الا ما صح بل التوقف مع العلاقة المصححة لدخول الفاء فالتوقف بهذا المعنى شائع عندهم فهو المراد ههنا ولا شك ان المعلوم النظري
يحصل للفاقد بعد النظر فيصح دخول الفاء فح لا توقف مبنى الجواب على ذلك التجويز وانما ذلك التجويز سند لشيوع الاطلاق فان قلت المعلوم الواحد
قد يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس وللفاقد بالنظر وقد سلم في هذا الجواب التوقف عليهما فقد توقف الجواب على تجويز تعدد العلل قلت اولا
ان المعلوم الشيء من حيث وان تعدد في اتحاد الوجود في الاذهان والتشخصات الذهنية فلم يكن واحدا بالشخص ولا باس في تعدد العلل المستقلة
للواحد بالوحدة العامة فلم يتوقف الجواب الا على جواز تعدد العلل على الواحد بالعموم وثانيا ان العلة الحقيقية المفيض والحدس والنظر والتجربة
وامثالها معدات ويجوز ان يكون المعد القدر المشترك فالعلة التامة المفيض مع هذا القدر المشترك فلم يتعدد العلة التامة لكن
يصح تخلل الفاء بين حصول المعلوم وبين افراد هذا القدر المشترك فيصح ان يقال حصل النظر والحدس فحصل المعلوم ثم ان كانت العلة المعدة بحسب
الحقيقة القدر المشترك فهذا ظاهر لكنه لو اسقط هذا الاستناد من البين استند بانه كثيرا ما يكون الشرط والمعد القدر المشترك ويقال التوقف على
افراده كما يقال قيام السقف موقوف على هذه الدعامة لا يصلح للتوقف الحقيقي فعلم انه بمعنى آخر هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فقد بان لك
ان المناقشة في سند الشرح لا يؤول الى طائل وخارج عن قانون المناظرة فافهم قوله والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر

115

اذا المعلول لا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه والتفصيل ان ههنا ثلث
صور الاولى توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع والثانية توارد هما
على سبيل التعاقب والثالثة توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما ابتداء

المشترك الخ تفصيله ان الفاعل والجاعل حقيقة هو الله سبحانه المفيض بجوده الازلي ولا تعدد فيه اصلا لكن بعض المعاليل لقصورها
عن قبول الفيض يتوقف وجودها وايجادها على شرائط ومعدات فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الجاعل في هذه الشروط بادى
الراى الى تعدد الشروط المعلول الواحد الشخصي كالسقف الخاص يتوقف على هذه الدعامة وتلك الدعامة فقد تعدد العلل التامة
المفيض مع هذه الدعامة وهو مع تلك الدعامة والنظر الدقيق يحكم بان المعد والشرط في الصورة المفروضة هو القدر المشترك
فهو الموقوف عليه حقيقة فلا تعدد في الشروط والمعدات تعاقبا وبدلا اصلا فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه المفيض الحق
وهذا القدر المشترك وهذا المجموع واحد وبمعنى الجاعل التام المفيض الحق التام تاثيره باستتمام القابل شرائط قبول الفيض فههنا الجاعل
الحق واحد وحدة حقيقية ووحدة الشرائط وحدة بهمة والعقل وان استوحش عن تجويز كون تحصيل المعلول المجعول اقوى من
تحصيل الفاعل الجاعل لكن نشرح لتجويز ان يكون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل الشرط والمعد وان لم يستتم تاثير الفاعل
المتوحد وحدة حقيقية قوية لنقصان في القابل المتحد وحدة عامة مزيلة لنقصان القابل وبما قررنا اندفع ما قد يقال
ان الجواب بكون العلة حقيقة القدر المشترك لا يصح فانه حينئذ يلزم كون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل العلة فافهم وما قيل ان
الصور النوعية عندهم جواهر فهي علة للهيولى التي هي المحل لها ولا قدر مشترك هناك ذاتي لانها متخالفة الحقائق فلا يكون
نوع مشترك بينها وبسائط ذهنا وخارجا فلا يكون جنس مشترك بينها واما القدر المشترك العرضي فلا يكفي للعلية ههنا والا يلزم
ان لا يتوقف المحل على الحال بل على اعراضه فيكون الحال عرضا واعراضه جواهر فيلزم التوقف على واحد من الخصوصيات
فلزم تعدد العلل فجوابه ان التحقيق ان الصور النوعية حالة في الجسم والجسم الذي حل فيه الصورة وهو معلول لها ينعدم فلم تعدد
بانعدام الصورة الجسمية على ما صرح به الشيخ و تعدد العلل لواحد بالعموم جائز ثم انه لو تم ما ذكر لزم تعدد العلل على
سبيل الاجتماع وهو باطل اتفاقا فافهم قوله اذا المعلول لا يترتب الخ قد يناقش ويقال ان القدر الضروري ان العلة لها
دخل في وجود المعلول واما ان المعلول لا يوجد بدونه فكلا بل لا بد من اقامة البرهان لكن الحق غير خاف على من
ترعرع عن العامة بان المعلول انما يحتاج الى الجاعل لنقصان في جوهر الذات وبابه عن الوجود من الذات

والخلاف انما هو في هذه الصورة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال سواء اريد بالعلية
كون الشئ محتاجا اليه اى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصوله او كون الشئ مُحصِّلًا للشئ
او كون الشئ موقوفا عليه لشئ ومتقدما عليه بالذات فان هذه المعاني الثلثة بينها تلازم

لتساوى نسبة الوجود والعدم فجوهر ذاته يترتب على الجاعل فجوهر ذاته لا يمكن ان يوجد بدون افاضته وهذا ضروري
انكاره مكابرة وقد يستدل بان وجود المعلول كما يكون بوجود العلة كذلك عدم المعلول بعدم العلة ولو جاز تعدد
العلل المستقلة لما صح عدم المعلول بعدم العلة بل يمكن وجود المعلول مع عدم العلة وقد يناقش فيه بان العدم لا يحتاج
الى تاثير وايجاد بل انما هو بانعدام التاثير والايجاد ففي صورة تعدد العلل انما ينتفي التاثير عند انتفاء جميع العلل المستقلة فعدم
المعلول انما يكون بانتفاء جميع العلل فلا نسلم ان عدم المعلول بعدم العلة المستقلة الواحدة بل عدمه بعدم جميع العلل
المستقلة لكن الامر غير خفي على من له ادنى تفطن فان المعلول نفس جوهر الذات مفتقر في التقرر بالوجود الى
افاضة الجاعل فوجوده لهذه الافاضة وعدمه بعدم هذه الافاضة فكما ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة كذلك عدمه
بعدمها وهذا ضروري انكاره مكابرة فافهم قوله والخلاف انما هو الخ واما التعدد على النحوين الاولين فباطل اتفاقا
اما النحو الاول فلان الوجود الحاصل اما صادر منهما فالعلة المجموع او من احدهما فمع تمامية كل منهما في الصدور
عن الواحد دون آخر ترجيح من غير مرجح او من كل منهما فيلغو احدهما للكفاية كل ويلزم تحصيل الحاصل واما
النحو الثاني فلان تاثير العلة الثانية اما في عين الوجود الاول فاما ينتفي الوجود الاول بانتفاء تاثير الاول فح هو
المعلول للعلة الثانية فيلزم اعادة المعدوم بعينه واما بقي فيلزم تحصيل الحاصل واما في غير الوجود الاول فح
المعلول للعلة الثانية غير المعلول الاول للعلة الاولى وقد يناقش بان الوجود المفاد من العلة الاولى هو
بعينه المفاد من الثانية لكن اثر الثانية ادامته وذلك الوجود وابقاؤه لكن الحق غير خاف على المستيقظ فان البقاء
ليس الا الوجود المستمر في زمانين والممكن اذا صدر من العلة لامكانه وحاجته فيكون بقاؤه الى حين بقاء هذه الافاضة
ولا دخل فيه للغير ضرورة فلا بقاء اذن من الغير قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا محال الخ هذا هو الحق لان الممكن
في ماهيته تابع للجاعل المفيض فانه في حد ذاته باطل الذات ولولا الافاضة فهو لا شئ محض ومثل هذا لا يتصور الا بان
يحتاج في جوهر ذاته الى جاعل بعينه يمتنع بانتفائه ويتحقق بوجوده وانكار هذا مكابرة قوله فان هذه المعاني الثلثة الخ الترتيب نظرا كما

فى الوجود وترتب فى اعتبار العقل لتقدم احتياج المعلول على صدلية العلة و
تقدم مصدليتها على تحقق المعلول وتقدم تحققه على تاخره عن العلة المقارن لتقدمها
عليه فالصواب فى الجواب ان يقال المعلومات تختلف بحسب الحصول فى الذهن
فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر وبغيره وبعضها لا يمكن ان يحصل بالنظر
بل يحصل بغيره فقط والحصول بالنظر والحصول بالغير متغايران و
الحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير والحصول بالغير لا يمكن به
فالمعلومات الاولى نظريات والمعلومات الثانية بديهيات فالمراد بالحصول
فى تعريف النظرى مطلق الحصول وفى تعريف البديهى الحصول المطلق فالنظرى
ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وهو بان يتوقف فرد من حصوله عليه
والبديهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر وهو بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه

بين واما التلازم فلان مصداق هذه المعانى ليس الا الجاعل المفيض الذى بوجوده وايجاده يجب المعلول وبانتفائه
وانتفاء افاضته يمتنع فيكون بين هذه المعانى تلازم ويمتنع التعدد قطعا ولو بدلا قوله والمعلومات الخ المعلوم لحصولات
مختلفة باعتبار اذهان واوقات مختلفة فبعض المعلومات بحيث يكون جميع انحاء حصولاته فى اذهان شتى واوقات
مختلفة من دون نظر وفكر وبعض المعلومات يكون بعض انحاء حصولاته بالنظر وبعضها الا بالنظر وليس معلوم يكون
جميع انحاء حصولاته متوقفة على النظر فان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس فالمعلومات الاولى
بديهية والثانية نظرية قوله فالمراد بالحصول فى تعريف النظرى الخ قال فى بعض تصانيفه يحتمل فى تعريف
النظرى ان يكون المراد بالحصول مطلق الحصول والحصول المطلق واما فى تعريف البديهى
فلا يحتمل الا الحصول المطلق اما استواء مطلق الحصول والحصول المطلق فلان فى تعريف النظرى وقع لفظ الحصول
فى الاثبات وتحقق مطلق الشئ كما يكون بتحقق فرد كذلك تحقق الشئ المطلق فكلاهما سيان فانه يرجع الى ان بعض
انحاء الحصولات يتوقف على النظر واما فى تعريف البديهى فلا يمكن ارادة مطلق الحصول فانه قد ينتفى بانتفاء واحد
من الافراد فيصدق على ما يكون بعض انحاء حصولاته بلا نظر والبعض الاخر بنظر انه لم يتوقف مطلق حصوله على النظر كما

يصدق انه توقف مطلق حصوله على النظر فيجتمع البديهى والنظرى صدقا على ذات واحدة فيفوت التقابل بينهما هذا هو الذى
اشار اليه فى حواشى شرح المواقف بقوله على ما يقتضيه التقابل هذا تقرير كلامه على وفق مرامه وانت لا يذهب عليك انا لا نسلم
انه يفوت التقابل باجتماعهما فى موضوع واحد فان المتقابلين يجوز اجتماعهما بجهتين فالمراد فى كلا التعريفين مطلق الحصول
فالنظرى ما توقف مطلق حصوله على النظر من حيث انه توقف والبديهى ما لا يتوقف مطلق حصوله من حيث انه لا يتوقف
فيجتمعان فى معلوم واحد باعتبار تعدد الحصولات فافهم ثم اعلم ان هذا الجواب باطل محض فانه ان كان تجدد الاصطلاح فى
تعريف البديهى والنظرى من قبل نفسه فلا مشاحة فى الاصطلاح لكن الاعتراض كان على تعريف الجمهور ولا يكون هذا
جوابا من قبلهم ولا يصح بناء الاحكام على هذا الاصطلاح بل تغيير الاصطلاح من غير ضرورة ملجئة فى قوة الخطاء عند المحصلين
وان كان توجيها لكلام القوم فى تعريف البديهى والنظرى فهذا توجيه بما لا يرضى به قائله فانه على هذا لا يصح استدلال القوم
على ابطال نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل فانه لما جاز حصول النظرى من دون نظر فان المعلوم الذى حصل للبعض
بلا نظر وللبعض بنظر نظرى عنده فينتهى سلسلة الاكتساب الى مثل هذا النظرى فلا تسلسل وما قيل ان تمام الدليل ليس واجبا
على المحشى فساقط فان اتمامه ان لم يكن واجبا لكن فساده على توجيه المحشى قرينة واضحة على انهم لم يريدوا فى تعريفهم ما ذكره
المحشى وايضا قالوا انقطاع البرهان يجب ان تكون ضرورية فى انفسها وهذا ايضا لا يصح على هذا التوجيه فان النظرى لما
جاز حصوله من غير نظر بل بداهة فليجز تالف البرهان من هذه النظريات ولا ينتهى الى الضروريات بعدم توقف هذه
النظريات على مبادى اخرى وايضا يلزم ان يكون اكثر مصادرات الهندسة نظرية فانها تحصل للبعض بالنظر ثم انه يرد على
المحشى خروج الحدسيات والتجربيات وامثالهما من البديهى لان فاقد القوة الحدسية يحصل له الحدسيات بالنظر دون الحدس وكذا التجربيات
لفاقد التجربة فقد توقف بعض انحاء حصولاتهما على النظر والكسب واجاب عنه فى حواشيه على شرح المواقف بان الحدسيات العلم
الذى حصل بمشاهدة القراين ولا شك ان العلم الذى حصل بمشاهدة القراين لا يمكن ان يحصل بالنظر وهذا شئ عجاب فان
الكلام فى المعلوم الذى فى النفس الحدسية وهذا المعلوم كما يصح حصوله بمشاهدة القراين لصاحب القوة القدسية كذلك يصح حصوله بالنظر
لفاقد القوة الحدسية فهذا المعلوم يصدق عليه ان بعض انحاء حصولاته متوقف على النظر فيكون نظريا وما ذكره لا يفيد الا ان العلم
الخاص الحاصل بالحدس لا يحصل بالنظر وهذا صحيح لكن انما ينفع لو كان البداهة والنظرية من صفات العلم وهو يشدد النكير عليه لو كان صفة
العلم فالعلم الواحد لا يمكن ان يحصل بالنظر وغيره اذ ليس له حصولات شتى فلا يجرى فيه هذا التقرير من الجواب

وبهذا يظهر لك ان المتصف بالنظرية والبداهة اولا وبالذات هو الحاصل في الذهن
من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اى المعلوم لا الحاصل في الذهن
من حيث هو حاصل في الذهن وان النظرية والبداهة لا يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات هكذا ينبغي تحقيق المقام وهو ولى الفضل والانعام قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا
الجواب مبنى على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
كيف وما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع
النظر عن حصوله في الذهن اى المعلوم وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اى العلم

قوله وبهذا ظهر لك ان المتصف بالبداهة والنظرية الخ قد اختلف في ان الموصوف بهما بالذات اى شيء هو المعلوم او العلم فذهب
الاكثرون الى ان المتصف بهما المعلوم لانه هو الذي يترتب على النظر وذهب البعض الى ان المتصف بهما العلم والتحقيق ان الذي
يحصل بعد البرهان ويقصد تحصيله انما هو التصديق بالقضية دون نفس القضية فانه يحصل بالتصور الخ فالمطلوب ليس
الا العلم واما المعلوم فانما مطلوبية باعتبار العلم فالعلم الذي يحصل بالنظر نظرى بالعرض بل هو متعين عند من يرى العلم حالة
مغايرة للمعلوم فافهم قوله وان النظرية والبداهة الخ المحشي شديد الهرب من اختلاف البداهة والنظرية باختلاف
الاشخاص والاوقات ولا يظهر لي وجه فساده بل الحق هو هذا فان البداهة والنظرية لما كانتا صفتين للمعلوم فظاهر ان معلوما
واحدا ربما يكون حصوله لرجل متوقفا على النظر فهو نظرى بالنسبة اليه وحصوله لآخر غير متوقف عليه فهو بديهى بالنظر
اليه وكذا في الوقتين كما مر التلويح اليه وان كانتا صفتين للعلم فمعنى اختلافهما باختلاف الاوقات والاشخاص ان العلم المطلق
لمعلوم واحد ربما يكون بعض افراده ضروريا وبعضه نظريا والمراد ان معلوم هذا العلم ربما يكون بديهيا بالعرض بواسطة
علم ونظريا بواسطة علم آخر ولا فساد في كلا الوجهين نعم يبطل هذا الاختلاف ان كان معنى البديهى والنظرى ما اخترع
المحشي ولا يظهر له وجه كما عرفت فتذكر قوله كيف وما يترتب الخ انت لا يذهب عليك ان الذي يترتب على النظر
هو التشخص القائم بالذهن كيف وهو مبدأ الانكشاف والمقصود من النظر تحصيل الانكشاف لينكشف به الشيء
بل يقال ان العلم هو الشيء من حيث انه قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية وهذه الحيثية انما تعرض بعد الحصول
في الذهن واما قبله فليس الا الشيء من حيث هو فهو المكتسب فلو كان المكتسب العلم لزم تحصيل الحاصل نفيد ان

مع انه لا اختلاف بين العلمين لا بحسب التشخص لان العرض انما يتشخص بالمحل وحصول كل علم لكل فرد بكل من النظر
والحدس ممكن كما سبق ولا بحسب الحقيقة لان كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا فتامل

هذا التعبير والمعبر عنه التشخص الذهني والشيء يتشخص في نحو الوجود من دون دخل للعوارض والاعتبارات فالتشخص لا يتوقف
على القيام والعوارض نعم التشخص لا يكون الا قائما بالذهن ولا يكون الا معروضا للعوارض فيجوز ان يكون المطلوب
بالنظر هو هذا التشخص وهو المترتب على النظر بالذات واما المعلوم فانما المطلوب انكشافه لا حصوله حتى لو انكشف
من دون حصول المعلوم كما مال اليه قوم من المحققين من ان العلم عبارة عن الحالة المغايرة للمعلوم لم يقصد
بالنظر حصول المعلوم بل وجود تلك الحالة الانجلائية كيف والمقصود بالنظر انكشاف المعلوم فالذي يترتب على
النظر مبدأ انكشافه وقد يقال لابد للنظر من ان يكون المكتسب منكشفا من وجه دون وجه والا يلزم طلب
المجهول المطلق وهذا لا يتاتى الا في المعلوم دون العلم وانت لا يذهب عليك ان المكتسب اذا كان هو العلم فهو العلم
الذي ليس حاصلا للمعلوم علمه في الجملة حاصل لا ان يكون العلم المكتسب حاصلا وهذا انما يتاتى على قول من زعم
ان المكتسب المعلوم لا العلم قوله مع انه لا اختلاف بين العلمين الخ يعني انه لا اختلاف بين العلم الحاصل بالنظر و
بين العلم الحاصل بالحدس لعالم واحد فان الاختلاف اما بالتشخص فالتشخصان واحد لان العرض انما يتشخص
بالمحل فالمحل اذا كان واحدا فالتشخص واحد وحصول كل علم لكل عالم كما انه يمكن بالنظر يمكن بالحدس فان القوة القدسية
ممكن لكل احد او بالماهية والحقيقة وقد فرضت الماهية والحقيقة واحدة فان قلت تشخص الاعراض كما يتعدد بتعدد
المحل كذلك يتعدد بتعدد الزمان وزمان النظر غير زمان الحدس فالعلم الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس قلت
الحدس ممكن الحصول في زمان حصول النظر وان لم يمكن بشرط حصوله فالعلم الحاصل بالنظر يمكن ان يحصل بالحدس
في زمان حصوله بالنظر بدلا او بعد في كلام المحشي نظر فانه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو الوجود واما
المحل فمن امارات التشخص ولوازمه نعم التشخص معلول للمحل ولا شك ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس
فهذان التشخصان كيف ولو كان التشخص الحاصل بالنظر هو بعينه الحاصل بالحدس لزم توارد العلتين على
معلول واحد الا ان يقال العلة حقيقة القدر المشترك فالتشخص الحاصل من العلم بالنظر للعالم
غير التشخص الحاصل بالحدس فالذي حصل بالحدس لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا فتم الجواب

قوله فالامر عليه هون الخ لان منشأ النظرية والبداهة على التعريف الاول حال العلم اى الحصول فى الذهن وهو لا يختلف فانه فى نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه وعلى التعريف الثانى حال العالم اى التحصيل وهو يختلف باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين فتامل قوله هذا المعنى هو مراد الخ وذلك بان يكون مراده من الحصول الوجود الرابطى اى الحصول للعالم قوله يؤيده ان وجود العرض هو بعينه وجوده لموضوعه على ما صرح به الشيخ وغيره قوله بل القسمين اه

قوله لان منشأ النظرية والبداهة الخ قد توهم بعض الناس ان مبنى الفرق بين هذا التعريف والتعريف الاول المشهور انه اخذ فى هذا التعريف لفظ الاحتياج والتعريف الاول لفظ التوقف ولا يصح توقف النظرى على النظر فانه يمكن حصوله من غير نظر بل بالحدس كما لصاحب القوة القدسية ويصح احتياج حصوله الى النظر وان امكن حصوله من دون نظر ولما كان هذا فاسدا فان الاحتياج هو التوقف فكما ينافى امكان الحصول بدونه التوقف عليه كذلك ينافى الاحتياج اليه فلا يصح التوقف والاحتياج حقيقيان واما الاحتياج بمعنى علاقة مصححة لدخول الفاء فكما يصح كذلك يصح التوقف بهذا المعنى فلا فرق اذا بين التعريفين فالحكم بسهولة الامر فى احدهما دون الآخر غير صحيح اعرض المحشى عن هذا التقرير وجعل مبنى الفرق لفظ الحصول والتحصيل والحاصل ان الحصول صفة للمعلوم نفسه سواء كان بهذا التحصيل او بذلك فالمتبادر من التعريف المشهور ما يتوقف نفس الحصول على النظر فيرد عليه انه ليس معلوم كذلك فان كل معلوم يمكن حصوله بدون النظر كما فى صاحب القوة القدسية واما فى هذا التعريف فالمتبادر توقف تحصيله على النظر واما نفس الحصول ان امكن بدون النظر فلا دخل له فى النظرية وتحصيل كل احد مغاير لتحصيل آخر وكذا تحصيل شخص فى زمان مغاير لتحصيله فى زمان آخر فتحصيل الفاقد للقوة القدسية متوقف على النظر فيكون نظريا باعتبار هذا التحصيل وان امكن تحصيل غيره او تحصيله فى زمان آخر بدون النظر فهو بديهى بهذا التحصيل هذا غاية التقرير وبعد يبقى كلام هو ان تحصيل عالم بعينه لمعلوم بعينه كما يمكن بالنظر كذلك يمكن بغير النظر بحدس او القوة القدسية فلا معنى للتوقف على النظر الا ان يؤخذ الضرورة بشرط الوصف ويقال التحصيلان مختلفان بالتشخص فافهم قوله وذلك بان يكون مراده الخ يعنى ليس المراد نفس حصول المعلوم بل وجوده للعالم واتصافه به هو ملازم للتحصيل قوله ويؤيده ان وجود العرض الخ قد نقل عن الشيخ فى التعليقات

ان وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض الذى هو الوجود فانه لما لم يحتج فى موجوديته الى وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده فى نفسه هو وجوده فى موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه وفصل المتأخرون بان الاعراض وان فى حكمها لما كانت ناعتة لمحالها فوجوداتها منتسبة الى محالها فوجود السواد فى نفسه هو وجود رابطى ناعتى منتسب الى الجسم فهذا الوجود فى نفسه مستقل عرض له اضافة غير مستقلة الى موضوع ما هو وجود له فهذا الوجود قد يوصف بما هو وجود له فيعبر عنه بالعروض كما يقال السواد عارض للجسم وموجود له وقد يوصف به ما هو موضوع لما هو وجود له فيعبر عنه بالاتصاف كما يقال الجسم متصف بالسواد وموجود له السواد وهذا الحكم انما هو فيما هو غير الوجود اما الوجود نفسه فليس له وجود حتى يقال وجوده فى نفسه هو وجوده فى موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه وبناء على هذا فرقوا بين الهليات البسيطة والمركبة فى المصداق فالهليات المركبة مشتملة على الوجود الرابطى بهذا المعنى بحسب المصداق والهليات البسيطة غير مشتملة بحسب المصداق على الوجود الرابطى بهذا المعنى وبعضهم وهو صاحب الافق المبين توهم انه كما انه فرق بين مصداقيهما كذلك فرق بين حكايتهما ايضا فمعنى الجسم اسود جسم وجد له السواد فالهليات المركبة عنده مشتملة على الوجود الرابطى فى الحكاية سوى النسبة الحاكية كما انها مشتملة فى درجة المحكى عنه بخلاف الهليات البسيطة فانها غير مشتملة على الوجود الرابطى لا فى الحكاية ولا فى المحكى عنه والبعض الآخر توهم ان النسبة الحاكية انما هى حكاية عن هذا الوجود الرابطى ففرع هذا البعض ان الهليات البسيطة غير مشتملة على النسبة الحاكية بخلاف الهليات المركبة فانها مشتملة على النسبة التى ادعيه هذا الزاعم بانه يقال فى العرف فى ترجمة زيد موجود زيد هست لا يقال زيد هست است كما يقال فى ترجمة الجسم اسود جسم سياه است فليتدبر صاحب الافق المبين الصدر الشيرازى عم ان محمول الهليات البسيطة مشتمل على الرابطة ولا يحتاج الى رابطة زائدة على المحمول زعما منه بان الوجود بنفسه مرتبط مع موضوعه وما سوى الوجود انما يرتبط بالوجود فيحتاج الى رابطة زائدة بكذا وقع التقييد والقال هو لا اراد وبالوجود الوجود المصدرى وهذا كله خلاف التحقيق عند هذا العبد فرقهم بين مصاديق الهليات البسيطة والمركبة بالوجه المذكور فاسد فانهم ان ارادوا ان الوجود الذى للاعراض سوى الوجود امر موجود فى الاعيان ومنتسب الى الموضوع فهذا باطل لان الوجود المصدرى غير موجود فى الاعيان وان ارادوا ان مصاديق الهليات المركبة بحيث يصح انتزاع وجود لمبدأ المحمول بهذا الوجه فان ارادوا بالوجود الوجود الخارجى المنتسب الى الموضوع فهذا لا يصح فى الهليات المركبة التى مبادى محمولاتها امور انتزاعية اذ لا وجود خارجى لها منتزع فى المصاديق ومنتسب الى موضوعاتها

وان اراد والوجود المطلق الاعم من الخارجي الانتزاعي الذي يخذ وحذوه فهو وان صح انتزاعه من مصاديق الهليات المركبة لكن حكم مصاديق الهليات البسيطة كذلك فان الوجود من الكليات المتكررة الانواع فله وجود ايضا ثم الوجود قائم بالموجود فله وجود منتسب اليه وجود المحل الذي هو الموجود فقد بان لك ان لا فرق بهذا الوجه بين الهليات البسيطة والمركبة فافهم والذي يظهر في تقرير كلام الشيخ ان الشيخ اراد بالوجود الوجود الحقيقي والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية لكل عرض هو وجود منتسب الى موضوعاتها يعني كما ان الوجود الحقيقي للاعراض مصداق لموجوديتها في نفسها كذلك مصداق لانتسابها الى موضوعاتها ونعت لها بخلاف العارض الذي هو نفس الوجود الحقيقي فانه ليس محتاجا في موجوديتها الى وجود اذ فلم يكن وجود الوجود منتسبا الى موضوعه الذي هو الموجود بل هو نفسه منتسب الى الموضوع فعلى هذا الفرق بين مصداق الهليات البسيطة والمركبة ان مصداق الهليات البسيطة نفس الشيء المتصف لوجوده ومصداق الهليات المركبة وجود الصفة المنتسب الى وجود الموصوف فان اتصاف الموصوف بصفة لا يكون الا بوجوده الموجودية والاتصاف فمصاديق الهليات المركبة مشتملة على وجود للصفة زائد عليها منتسب الى المحل بخلاف مصاديق الهليات البسيطة فانها غير مشتملة على وجود حقيقي اصلا زائد على مبدأ المحمول هذا كله على تقدير زيادة الوجود واما على ما هو الحق المتبع من عينية الوجود وهو الحكمة الحقة الحقيقية فالفرق اذا ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة على وجود للصفة هو نفس الصفة منتسب الى المحل زائد عليه بخلاف المصاديق الهليات البسيطة فان المصداق فيها نفس تقرر الموضوع وهو الوجود الحقيقي ومصداق الموجودية ثم هذا كله في مرتبة المصداق والمحكي عنه واما الحكاية فلا يصح الا بنسبة حاكية غير مستقلة سواء كانت ايجابية او سلبية كيف ولا يصح الافادة الا بها فالقول بان الهليات البسيطة غير مشتملة على الرابطة بخلاف المركبة فاسد من دون ارتياب وكذا قول الصدر الشيرازي كيف لا وان المحمول لوحظ استقلالا فكيف يندرج فيه النسبة الحاكية فانه ان لوحظ بجميع اجزاءه استقلالا فلا نسبة رابطة فهي غير مستقلة وان لم يلاحظ استقلالا فلا يصلح للمحمولية وايضا النسبة الحاكية رابطة بين الموضوع والمحمول فلا تكون داخلة في احدهما وتوهم صاحب الافق المبين باطل ضرورة فان الوجدان السليم لا يلاحظ القضية بحذ المحمول والموضوع والنسبة الرابطة بينهما ولما الوجود الرابطي المغاير للنسبة الحاكية فلا يلاحظ ولا يلتفت اليه فانه ان كان هذا المعنى داخلا في المحمول ففيه انه لا يفهم الا مفهوم الاسود مثلا وان كان خارجا رابطا فاذن في القضية جزء آخر سوى الموضوع والمحمول والنسبة فقد بان لك ان لا فرق بين الهليات البسيطة والمركبة في درجة الحكاية اصلا وانما الافتراق في درجة المحكي عنه بما ذكرنا لا بما ذكروا فانه واه فافهم وانصف

١٩٣

ووجهه ان النظر معتبر في عنوان القسم الثاني ومفهومه بخلاف القسم الاول فانه معتبر في مفهومه فقط وخروجه عنهما لا ينافي دخوله في مفهومهما اذ فرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه قوله والملاحظة توجه النفس نحو المعلوم اه اعلم ان للنفس توجهين الاول التوجه نحو المجهول الذي قصد تحصيله والمتوجه اليه فيه حين التوجه مفقود يحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه في التوجه الحسي حين التوجه مفقود يحصل بالحركة الاينية والثاني التوجه نحو المعلوم المخزون في الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او الحافظة التي هي خزانة الموهومات او العقل الفعال الذي هو خزانة المعقولات وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا والذهول عبارة عن زوالها عن القوة المدركة فقط ولا شك ان هاتين الحالتين تعرضان للكواذب المعقولات كما انهما يعرضان لصورتهما فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال

قوله ووجهه ان النظر معتبر الخ العنوان ما يعبر به عن شيء والمفهوم ما يفهم به الشيء وقد يكونان متحدين وقد يكونان متغايرين ففي النظري العنوان والمفهوم واحد والنظر داخل فيه لا في الحقيقة فانه قيد والقيود خارجة وانما اعتبر تقييدا واما في البديهي فمفهومه ما ذكر واما عنوانه فان كان امرا وجوديا فمثل ما حصل بنفسه او ما شبهه وليس النظر داخلا فيه وان كان عدم ملكة فالنظر ان العنوان هو هذا المفهوم ولعل مقصود المحشي ان دخول النظر في عنوان النظري ومفهومه واضح واما في البديهي فالدخول في المفهوم واضح واما الدخول في العنوان فليس واضحا قوله والثاني التوجه نحو المعلوم المخزون الخ اعلم ان الفلاسفة اثبتوا الخزانة بان لنا حالتين احديهما الغفلة عن المدرك بحيث اذا التفت اليه ادرك بالفعل والثانية الغفلة عنه بحيث لا يدرك بمجرد الالتفات اليه بل يحتاج الى كسب جديد والحالة الاولى مسماة بالذهول والثانية بالنسيان فلا بد من الفرق بين الحالتين ففي الذهول لا بد من صورة مخزونة فيأخذ متى شاء و في النسيان غير مخزونة فلا بد من خزانة والذهول والنسيان يعرضان على الانواع الثلثة من الادراك اعني التخيل والتوهم والتعقل فخزانة الحس المشترك الذي هو آلة التخيل الخيال وهو قوة مودعة في آخر التجويف الاول من الدماغ وخزانة الوهم الذي هو محل التوهم الحافظة وهي قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ

واجاب عنه المحشى رح بان شان العقل الفعال فى اختزان الصواد ق الحفظ والتصديق معا و فى اختزان الكواذب الحفظ فقط اى الحفظ على سبيل التصور دون التصديق ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه

وخزانة العقل الذى هو محل التعقل العقل الفعال لان صور الجزئيات المادية لا ترتسم فى العقول المجردة فلا بد ان يكون خزانة المحسوسات القوة الحالة فى المادة ولا يكون حالة فى مادة غير مادة المدرك اذ لا علاقة واما تعين المحال فلا يختل الحفظ عند عروض آفة فى هذه المحال واما الصورة العقلية فلا تكون حالة فى القوى المادية بل فى المجرد ويكون المجرد بحيث يكون جامع الفيض حتى يكون نسبة النفوس اليه على السواء وهو العقل الفعال كذا قالوا والاشراقيون لما قالوا علوم العقول حضورية قالوا خزانة المعقولات النفوس الفلكية المجردة ولما انكروا القوى المذكورة الا القوة الوهمية والمتصرفة قالوا خزانة المحسوسات الوهمية النفوس المنطبعة الفلكية وكيف ما كان ههنا سوال وهو ان النسيان كما يعرض فى المحسوسات يعرض فى المعقولات فيجب ان يزول الصورة المعقولة عن العقل الفعال والنفس الفلكى فيلزم حدوث الجهل فيه واجيب بان النفس تحدث لها مناسبة بين الصور وبينها فما دامت تلك المناسبة تاخذ الصورة عن العقل الفعال والنفس الفلكى المجرد واذا بطلت المناسبة لا يمكن ان تاخذ فالخزانة انما هى خزانة ما دامت تلك المناسبة فلا يلزم زوال الصورة عند النسيان عن العقل الفعال والنفس الفلكى بل المناسبة يبطل واورد عليه انه اذا كان الاخذ للمناسبة فلم لا يجوز ان يكون مناط الذهول على وجود تلك المناسبة ومناط النسيان على زوالها من دون حاجة الى الخزانة فيجوز ان لا يكون خزانة اصلا بل يحدث بتكرار الملاحظة مناسبة ببعض المعلومات فمتى التفت اليه يحدث ادراكه ولا يحدث مناسبة ببعض المعلومات فلا يدرك بمجرد الالتفات بل يحتاج الى كسب جديد ولك ان تقول هب ان المناسبة كافية للذهول لكن من المعلوم ما يكون معدوما لا يكون بين موجود ومعدوم مطلق مناسبة فلا بد من امر يكون المعلوم محفوظا فيه حتى يحدث مناسبة بينه وبين العالم وذلك هو الشئ المجرد سواء كان عقلا فعالا او نفسا مجردة هذا غاية الكلام فى هذا المقام وعليك بالتامل الصادق فان للقائل ان يقول من الاصل لعل الفرق بين الذهول والنسيان وجود الاستعداد القريب فى النفس لحصول الصورة وعدمه فلا يحتاج فى الاول الى الكسب الجديد دون الثانى وح لا يحتاج الى خزانة ولا الى مناسبة اصلا فتامل قوله واجاب عنه المحشى الخ حاصل الجواب تسليم حصول الكواذب فى العقل الفعال و لا استحالة فيه وانما الاستحالة فى تصديق الكواذب والعقل الفعال لا يصدق الكواذب بل شانه الحفظ فقط

على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولى الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له لا يتم لان الاشكال انما هو فى طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق

فى الكواذب الحفظ والتصديق معا فى الصوادق قوله على خلاف ما عليه الجمهور الخ اشارة الى الايراد بان ابتناء الجواب على ان علم العقل الفعال تصور وتصديق مع ان علمه قديم ولا يكون تصورا وتصديقا الا العلم الحادث وانت لا يذهب عليك انه قد مر انه لم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحادث عند الشارح المحقق وبينا انه هو الحق فلا وجه للايراد فافهم قوله ولزوم عدم المطابقة الخ يعنى انه يلزم ان لا يكون الخزانة مطابقة لما هى خزانة له فان العقل الفعال انما ترتسم فيه الكواذب من حيث انه متصور اياها وفى النفس انما ارتسمت من حيث انها مصدقة اياها وانت لا يذهب عليك انه لا يلزم المطابقة بين الخزانة وما هى خزانة له فى الحيثيات كلها كيف والخيال خزانة الحس المشترك والحافظة خزانة الوهم عندهم مع ان الخيال والحافظة ليسا بمدركين اى آلة الادراك فالصورة الحاصلة فى الخيال والحافظة ليست بمبدء الانكشاف بخلاف الحاصل فى الحس المشترك والوهم ففات المطابقة بين الخزانة وما هى خزانة له بل الذى يجب للخزانة حفظ نفس المعلوم الذى يحصل فى المدركة وان اختلف نحو تعلق العلم به ونوعه بل فى تعلق العلم به وعدمه فافهم قوله لا يتم لان الاشكال الخ الاشكال انما هو فى ورود الذهول على العلم التصديقى بما هو تصديق فلا بد من حصول الكواذب من جهة ما هو مصدق بها فيلزم ان يكون للعقل الفعال تصديق الكواذب فيلزم ما سلمتم استحالته و قد يجاب بان التصديق حاصل للعقل الفعال لكن لا بان يكون مصدقا بل على طريق الحفظ فقط ولا استحالة فيه وانت لا يذهب عليك ان التصديق الحاصل له اما حاصل بطريق الوجود الظلى كما يحصل صورة الحرارة ونحوها فهذا الحصول لا يكفى فان المعترض انما اعترض بان التصديق الذى هو علم وتصديق بشئ يرد عليه الذهول فلا بد من حصوله فى العقل الفعال بهذا الوجه اما حاصل بوجود اصلى فلا معنى لنفى كونه مصدقا فان قيام المبدء قياما اصليا يوجب حمل المشتق بداهة فالحق فى الجواب ان الخزانة لا يحفظ الصورة بما هى علم وادراك وانما يحفظ معلومها فانه من البين ان العلم ليس الا الشخص القائم بالذهن وهذا الشخص غير محفوظ فى الخزانة بل مثله فقط فالمحفوظ فى الخزانة هو المعلوم لكن فى ضمن شخص آخر لاستحالة وجود الشئ من حيث هو الا فى ضمن الشخص والمعلوم ههنا الكواذب انفسها وهى معلومة والنفس تعلقه الهوى

وما سنح لي ههنا هو ان الكواذب نما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض للنفس المجردة بل في زمعارضة الوهم اياها والعقل الفعّال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعّال بل في الحافظة التي هي خزانة الوهميات فتامل قوله والتفت بالخ

على العقل بحيث لها مناسبة فيأخذها ويصدق بها فمعلوم هذا التصديق كان مخزوطا في الخزانة ثم العجب كل العجب من المحشي حيث زعم ان التصديق ليس بادراك انما هو من لواحق الادراك والعجب لواحق الادراك خزانة بل الخزانة انما يكون للمدركات لا غير كيف وربما يحدث بعد ادراك المجهول حين تحصل مع عدمها في العقل الفعال فافهم فان الحق لا يتجاوز عما اجاب الشارح المحقق قوله وما سنح لي ههنا الخ حاصل هذا الجواب منع ان الخزانة العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب بل الخزانة الحافظة فان ادراك الكواذب انما يكون بمخالطة الوهم وخزانة الوهم الحافظة دون العقل الفعال وانت لا يذهب عليك ان هذا الجواب فاسد فان القضية الكاذبة ربما تكون كلية طبيعية او مهملة فكيف ترتسم في الحافظة فان القوى المادية لا ترتسم فيها الكليات عندهم انما محل ارتسام الكليات المجردة عقلا كان او نفسا وليس مداخلة الوهم فيه بمعنى ان الوهم ترتسم فيه صور الكواذب بل بمعنى ان للوهم سلطانا عليه فيقهر النفس ويوقعها في الهوى والتلذذات الجسمية والهوى يعمي ويصم فتحكم على الاشياء باحكام كاذبة وترسمها صادقة وهذا النحو من مشاركة الوهم لا يوجب ان ترتسم صور الكواذب الكلية في الحافظة والوهم وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس المشترك آلتا الادراك فمعنى كون الحافظة والخيال خزانة الوهم والحس المشترك انهما خزانتان لما يدرك بمعونة الوهم والحس المشترك والكواذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم كانت الحافظة خزانة لها وتخصيص المعاني الجزئية تحكم وذلك لان معونة الوهم تتصور بوجهين الاول ان يكون آلة الادراك بان ترتسم فيه صورة المدرك فينكشف عند النفس والثاني بان يغلب فيفسد استعداد النفس والحافظة انما هي خزانة للقبيلة الاولى دون الثانية ووقع للقائل الغلط لعدم الفرق بين النحوين ثم التصديق عندهم من خواص النفس المجردة وليس للآلات دخل فيه بمعنى ان يقوم بها فلو كانت الحافظة خزانة في غير مصدقة فلو حصلت فيها صور الكواذب حصلت على انها محفوظة غير مصدقة ففات المطابقة بين الخزانة

الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشئ بالوجه مختلفان بالذات في متحدان بالعرض وفي غيره بالعكس فلا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة فالملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في علم الشئ بالوجه نظرا الى الوجه وحصول الصورة يتخلف عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا وبالجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا مختلفين بالذات فافهم قوله كما في معاني الحروف وغيرها اي الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة كما في معاني الحروف وغيرها كما في النسبة التامة الخبرية والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية قوله واعلم انه اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب او لا

وبين ما هي خزانة له وايضا الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة لزم ان تكون مصدقة وبالجملة يرد عليه الايرادان اللذان اوردهما على الشارح المحقق رحمه الله تعالى فافهم قوله الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشئ الخ اعلم انه قد حقق المحشي في التصديقات ان عنوان الموضوع الذي هو مرآة لملاحظة الافراد ليس للافراد حقيقة بل المرآة نفس الطبيعة والمرئي الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد فالصورة والملتفت اليه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر لكن الامر ليس كذلك بل انكر كون الوجه وجها للافراد هناك بل لنفسها باعتبار آخر واما ههنا فانما حكم فيما اذا كان الوجه وجها للامر مغاير بالذات كالكاتب للانسان فالحكم بالاتحاد فيما جعل الوجه وجها لنفسه باعتبار آخر والحكم بالتغاير فيما جعل وجها للامر مغاير فلا تدافع نعم يرد عليه ان القول بكون الوجه في عنوانات المحصورات وجها لنفسه باعتبار دون ما صدق عليه مخالف للتحقيق والبداهة وتحكم محض فان الذي يلتفت اليه بالعنوان هو الافراد كيف والمثبت له حقيقة هو الافراد وايضا ليست الافراد معلومة بالذات فلو لم تكن ملتفتا اليها ايضا بوجه لصارت مجهولة مطلقة وهو خلاف الضرورة فكيف يكون متعلق الحكم ولو بالعرض الذي هو ادنى مدارج الحكم ولم ينكره احد بل الحق ان الملتفت اليه بالذات الافراد وهو المحكوم عليه حقيقة فافهم

ويقابله التخييل وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب اي مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه في جزئيه الى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين على ما صرح به في النمط الثالث من شرح الاشارات وغيره والثالث الحركة الاولى وهي ربما انقطعت وربما تمادت ولحقت بالثانية وهذا هو الفكر الذي يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا يحصل نوع من الضروري لكنهم لم يجعلوه في عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم الاول وقد اصطلح المتاخرون على ما يلزم الحركة الثانية

قوله ويقابله التخييل الخ لعله اراد بالمقابلة مطلق المباينة ولا يصح ههنا حملها على المصطلح فان التقابل المصطلح لو كان ههنا فانما يكون من اقسامه التضاد لان التخييل مفهوم وجودي كالتفكر وليس تعقل احدهما بالقياس الى الآخر ولا يصح التضاد ههنا الا لما قيل ان من شرط التضاد التوارد على موضوع واحد ولا يتوارد التخييل والتفكر على موضوع لان هذا غلط فاحش فان موضوع التفكر النفس وكذا موضوع التخييل فان النفس هي المدركة للكليات والجزئيات فهي المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من احساس الى احساس واما الحواس فليست الا آلة الادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى آخر نعم لا يمكن التوارد على معلوم واحد لكنه ليس موضوعا للحركة الفكرية والتخييلية بل مسافة الحركة بل لان الحركتين على ما نص الشيخ وغيره من محققي صناعة الطبيعي لا تتضادان الا اذا كانت المسافة اي ما فيه الحركة واحدة وما منه وما اليه مختلفة كما في الصاعدة والهابطة على خط واحد وكما في الحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد من طريق الدكنة مثلا واما اذا كانت المسافة مختلفة فلا تتضاد الحركتان الواقعتان فيهما وما فيه الحركة الفكرية ههنا المعقولات وما فيه التخييلية المحسوسات فليس المسافة ههنا واحدة وكيف يتصور بينهما تضاد ويمكن ان ينتقل النفس في المعقولات في زمان ينتقل اليه في المحسوسات وان امتنع بخارج لما يدعي المحشي ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فان الامتناع امكان فلملزومية هذه الحركة للتوجهين لا للنفس الانتقالين فافهم قوله وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه الخ الحركة الاولى انما تكون بان ينتقل النفس

ففسروا الفكر بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير حاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري الا ان يفسر الحدس بالانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها ويجعل الحدس مقابلا للفكر بالمعنى الثالث مقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة نظرا الى ان الانتقال الاول انتقال من المعلول الى العلة والثاني من العلة الى المعلول ثم القول بان النظر كالمرادف للفكر اما بحسب كل معنى من معانيه او بحسب بعضها وعلى كل تقدير فيه اشارة الى التغاير الاعتبارى بينهما بان ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر غير معتبر في الفكر وربما يقال ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه

بعد تصور المطلوب فيلاحظ الصور المخزونة فما يراه مناسبا للمطلوب ياخذه وما لا فيتركه فاذا وجدت الصور مناسبة على قدر ما يكفي لتحصيل المطلوب يتوقف ثم ينتقل من المبادي بان يرتبها ترتيبا موديا الى المطلوب والخطاء في الانتقال الاول انما يكون برؤية ما ليس مناسبا مناسبا وليس صادقا صادقا وهو الاكثر والعاصم عن هذا الخطاء قوانين المادة كما تبين في الصناعات الخمس من هذا الفن وقد يقع الخطاء في الانتقال الثاني بان يرتب ترتيبا فاسدا غير مود الى المطلوب وهو الاقل والعاصم عن هذا الخطاء قوانين الصورة كما تبين في كتاب القياس من هذا الفن فقد بان لك ان الفكر بهذا المعنى انما يتم بالمنطق لكلا جزئيه لا كما توهم البعض ان الحاجة الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء لا يكون الا في الترتيب فافهم قوله ويرد عليهم ان كثيرا ما الخ قيل في تقرير الورود ان ما يحصل بالانتقال الاول التدريجي والثاني الدفعي ليس بنظري لفقدان الترتيب الذي عليه مدار النظرية عندهم ولا بديهيا لوجود الحركة المنافية للضرورة وهي الحركة الاولى وهذا التقرير فاسد من الاصل لان النظر المعتبر عندهم في النظري وجودا وفي البديهي عدما هو الترتيب المذكور فالذي يفقد فيه الحركة الثانية وان وجد الحركة الاولى بديهي عندهم بعدم التوقف على النظر بمعنى الترتيب فلا واسطة واما وجود النظر بمعنى الحركة الاولى فلا يوجب النظرية عندهم لانه ملغى في النظرية والبداهة عندهم كما ان الفكر المقابل للتخييل ملغى عند الكل واليه الاشارة تومى الجواب المشار اليه بقوله الا ان يفسر الحدس الخ فان تعميم الحدس لا يوجب البداهة كيف والمانع



لان الحركة تقتضى ان يكون للمتحرك فى كل آن فرض فرد من المقولة
التى فيها الحركة لايكون ذلك الفرد له فى الآن السابق واللاحق والآنات
المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وهى ليست موجودة بالفعل
لاجميعها ولا بعضها والا يلزم انحصار الغير المتناهى بين الحاصرين على
الاول والترجيح بلا مرجح على الثانى ومن المعلوم انه ليس فى الفكر
الا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما فى الرجوع من المبادى الى المطالب

عند المعترض ح هو وجود الحركة الاولى فى تعميم الحدس لايجدى نفعا بل يختل بوجه آخر لدخول ماليس ذا خلاف فى البديهى فيه
فيتناول الحدس ماليس ذا خلاف فى المقسم فقد تضاعف الاشكال بهذا الجواب بل الحق فى تقرير الورود ان يقال
ان ما حصل بالحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا عندهم لفقدان النظر المعتبر فيه ولا بديهيا لعدم دخوله
فى الاقسام الستة المشهورة فيلزم الواسطة ولا ينطبق الجواب بتعميم الحدس انطباقا ظاهرا ثم اعلم ان اصطلاح
المتاخرين فاسد فان الخطاء كثيرا ما يقع فى الحركة الاولى فانه ربما يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا فلو كان الحاصل
بالحركة الاولى مع الانتقال الثانى الدفعى بديهيا لكان البديهى كثير الغلط ويفوت فائدة التقسيم الى البديهى
والنظرى فى لايكون البديهى مقطعا للبرهان فافهم قوله لان الحركة تقتضى الخ تفصيل المقام ان الحركة توسطا ما بالقوة
بين المبدء والمنتهى فى زمان بحيث يكون فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان فى حد لايكون فيه قبل ولا بعده ويقال لهذا
المعنى الحركة التوسطية ويقال للامر الممتد من المبدا الى المنتهى المنطبق على الزمان بحيث يكون كل جزء منه فى جزء من
الزمان وكل حد منه فى آن منه ويقال له الحركة بمعنى القطع ولا بد للحركة مما يقع فيه التدريج ومقدارا للتدريج وما منه
الانتقال وما اليه وما موضوع هذا التدريج وعلته وما يقع فيه التدريج ليس امرا ثابتا مستمرا والا فلا انتقال فيه بل هو امر متجدد
بحيث يكون فى كل آن يفرض فى زمان التدريج فرد مما فيه الحركة لايكون فى آن آخر والآنات فى زمان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة
فى تلك الآنات غير متناهية فليس كلها موجودة والا لزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين ولا بعضها موجودا والا لزم الترجيح من دون
مرجح فبقى ان لايكون شئ من الافراد الآنية موجودا بل الموجود مما فيه الحركة فرد واحد زمانى تدريجى منطبق على الزمان و
هذه الافراد كالحدود والنهايات المفروضة فى الخط والسطح وقد بين هذا فى الطبيعيات بيانا شافية واذا تقرر هذا

وانت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة
التى حصلت فى الخزانة فى المدركة بعد ما زالت عن المدركة
فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهى امر
متجدد لها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث
انها حاصلة فى الخزانة امرا ثابتا ولها بالفعل افراد
متناهية فالقول بنفى الحركة ههنا نشأ من قلة التفكر

فنقول لو كان الفكر حركة لكان فيما بين المبدء والمنتهى افراد للعلم غير متناهية ولم يكن شئ منها موجودا بالفعل وانما وجودها
بحسب الفرض من العلوم الحاصلة فى الفكر ليست غير متناهية لاسيما فى الحركة الثانية ثم هى موجودة بالفعل فليس الفكر حركة
بل الذى هو الحق المتبع ان النفس فى الفكر يتوجه الى الصور المخزونة فيأخذ صورة دفعة فيلتفت بها الى
معلومها فينسبها الى المطلوب فان وجدها مناسبة حفظها وتوجه بعد هذه الى الاخرى وان لم تجدها مناسبة تركها
ويتوجه الى صورة اخرى فالصورة الاولى يحدث آنا ويبقى ثم الثانية كذلك الى ان ينتهى الى صورة مناسبة للمطلوب كافية فى
تحصيله ثم ترتبهما بان يلاحظ صورة زمانا ثم يضم اليها اخرى هكذا فاذا تم الترتيب حصل المطلوب فحصول المطلوب
انما هو بعد صرف الزمان ويلاحظ فى هذا الزمان صورا كثيرة متعاقبة فى الحدوث ولكن كل صورة منها يحدث فى آن ويبقى ولهذا
شابه الحركة حتى يظن فى بادى الراى حركة واحدة متصلة فاطلق لفظ الحركة عليها تجوزا ومسامحة ولعل الحق لايتجاوز عنه قوله
وانت خبير الخ حاصله ان الصورة الحاصلة فى المدركة لما تشخص مغايرا لما فى الخزانة وكذا الحاصلة فى المدركة فى وقت آخر فالصورة وان
كانت ثابتة فى الخزانة لكن الشئ تجدده باعتبار الحصول فى المدركة فى كل آن التفات ليس فى آن آخر ففى كل آن تشخص من الصورة
ليس فى آن آخر فاذن يمكن ان تكون افراد الصورة غير متناهية وبالقوة تتلبس بها النفس فى آنات غير متناهية وانت لا يذهب عليك
ان هذه الصورة الغير المتناهية اما المعلوم واحد والمعلومات متعددة فان كانت لمعلوم واحد فان كان مناط الوجود الفرض كافيا فى الانكشاف
والملاحظة يلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة فى زمان متناه وهو مع استحالته فى نفسه مما يكذبه الوجدان فان المعلوم
الواحد لايلاحظ مرارا الا اقل القليل فضلا عن المراتب الغير المتناهية وان لم يكن كافيا فى الانكشاف والملاحظة يلزم ان يكون المعلوم
ملاحظا فى اجزاء زمان الحركة وآناته وهو ايضا باطل فانه لو لم يكن ملاحظا فلا يدرك انه مناسب للمطلوب حتى يحفظه وتحصيل منه المطلوب اولا يناسبه

كيف و فى الفكر انتقال من المطالب الى المبادى و من المبادى الى المطالب على سبيل التدريج فتكون حركة قوله واورد عليه الخ

حتى تيركه وانكانت المعلومات فتلك المعلومات متعددة حسب تعدد الصور وغير متناهية فوجودات هذه الصور الفرضية اما كافية فى انكشاف تلك المعلومات فيلزم ادراك امور غير متناهية فى زمان متناه وهو مستحيل فى نفسه ومما يكذبه الوجدان ههنا او ليست بكافية فى الانكشاف والملاحظة فح يلزم ان لا يكون شئ من المعلومات متصورا فى زمان الفكر وهو باطل قطعا وايضا صور المعلومات متخالفة بالحقيقة فلا يحصل ههنا فرد واحد متصل منطبق على اجزاء الزمان لان المتصل الواحد لا ينحل الى اجزاء متخالفة بالحقيقة فيلزم ح وجود تلك المعلومات بالفعل على التدريج فى زمان محصور فتكون متناهية فلا يصلح لوقوع الحركة فيها فاذن قد بان لك انه لا بد حين الفكر من وجود علوم بالفعل فى ازمنة الفكر وترك بعض المعلومات وحفظ بعض آخر مناسب للمطلوب فح لا سبيل الى الحركة ومما بينا ظهر للبصير بطلان ما يبديه احتمال وقوع الحركة فى الالتفات والقول بان الالتفات كيفية للنفس بها يتوجه الى المعلومات وليس فعلا بل فعل التوجه والالتفات تابع له فالفكر حركة فى هذه الالتفات فالالتفات التدريجى يحدث للنفس وهو موجود فى زمان الحركة منطبق عليه فى كل آنات فرد فرض من الالتفات لا يبقى فى آنين وذلك لانه لو كان فى الالتفات حركة ففى كل آن يفرض لا بد من التفاتات فرضية فهذه الالتفاتات اما الى معلوم واحد او معلومات متعددة ويعود مثل الشقوق المذكورة وايضا لا بد لكل التفات من ملتفت اليه فلا بد فى آنات حدوث هذه الالتفاتات من صور جديدة ففى كل آن من زمان الحركة صورة ليست فى آن سابق ولا لاحق فالصور المفروضة فى زمان الحركة الفكرية غير متناهية فيعود تلك الشقوق بعينها فاحفظ لعل الحق لا يتجاوز عنه قوله كيف وفى الفكر انتقال من المطالب الخ هذا استدلال على ان الفكر حركة لان فيه انتقالا من المطالب الى المبادى على التدريج ومنها الى المطالب على التدريج والانتقال التدريجى حركة وانت لا يذهب عليك ان الانتقال التدريجى الذى هو الحركة هو التدريج بحيث ينطبق على متصل غير قار ويلزم ان لا يبقى ما فيه التدريج فى آنين من زمان ونحن لا نسلم ان فى الفكر تدريجا بهذا المعنى بل فيه انتقالات دفعيات ما بين كل انتقالين زمان فالنفس تتوجه دفعة الى معلوم فتلاحظ زمانا فان وجده مناسبا للمطلوب حفظه ثم تتوجه الى معلوم آخر فينتقل اليه دفعة فيلاحظ زمانا فان لم يجده مناسبا تركه وتتوجه الى آخر وينتقل اليه دفعة وهكذا الى ان ينتهى الى معلومات متناسبة كافية لتحصيل المطلوب فيتوجه منه الى تحصيل المطلوب بالترتيب فى زمان وهكذا فليس هناك تدريج هو حركة ومثل

هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب بانه لا يشتمل التعريف بالمعرف المفرد مع انه لا خلاف فى امكان وقوع التصور بالمعانى المفردة والجواب انه لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب فلم يكن للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر وهذا معنى قول الشيخ ان التعريف بالمفرد نزر خداج اى قليل ناقص فالجواب الرابع قريب من الصواب واما الاجوبة الثلاثة الاول فلا تخفى

الانتقالات الفكرية بعينه مثل انتقال المنى الى الحيوان فانه يبقى زمانا منيا ثم ينتقل الى الدموية دفعة فيبقى ما زمانا ثم ينتقل الى العلقية فيبقى علقة زمانا فينتقل الى المضغية دفعة فيبقى مضغة زمانا فينتقل الى الاعصاب والعظام وغير ذلك ثم يبقى كذلك الى ان يصير حيوانا دفعة هذا عند من لا يجوز الحركة فى الصورة النوعية واما فى الفكر فلا سبيل الى الحركة قطعا قوله هذا الايراد على تفسير النظر الخ اعلم ان التعريف بالمعانى المفردة على وجهين احدهما ان يلتفت بالمعنى المفرد الى المعرف بالفتح بان يكون الحاصل هو المعنى المفرد والملتفت اليه المعرف فالحاصل بالذات هو المعرف بالكسر لا المعرف بالفتح والالتفات بالعكس كما فى العلم بالوجه عند المحشى وعلى هذا فلم يكن المعنى المفرد مؤديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا انه لم يكن ملتفتا اليه من قبل والآن صار ملتفتا اليه ولم يوجد الانتقال الثانى اصلا وعلى هذا لا يصدق عليه تعريف المصنف ايضا كما لا يصدق عليه تعريف المتاخرين لانه ليس ههنا ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول بل ليس النظر ههنا فان النظر اما لتحصيل هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة وايضا لا كلام فى تحصيله وايضا لو كان النظر لتحصيله فهو اما بالحد المركب او الرسم المركب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام فى هذا المعنى المفرد واما لتحصيل المعرف بالفتح وهو لم يحصل فلا نظر اصلا فلا اشكال وثانيهما ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعداده للذهن معرفه بالفتح فههنا حصول هذا المعنى المفرد اما دفعة وحصول معرفه ايضا دفعة ولا ترتيب فهو اشبه بالحدس فى القضايا وهو من اقسام البديهى لا نظر هناك فلا باس بخروجه واما على سبيل التدريج بان يلاحظ النفس معانى كثيرة واحدا بعد واحد ولم يجد مناسبا الا هذا المعنى المفرد فاخذه ولاحظه وتوجه الى المطلوب فحصل دفعة فهذا هو الصورة التى اورد بها النقض على المتاخرين وهو الذى يحصل فيه المبادى بالحركة الاولى والمطلوب دفعة فهذه الصورة انما يرد نقضا لو ثبت وجودها فان ثبت ورد النقض بحججه واما لم يثبت ان المتاخرين قالوا بنظرية وحصروا النظر وكلاهما حيز الخفاء فلا وجه للنقض عليهم فافهم قوله ولم يكن للصناعة الخ ولا يذهب عليك ان فى الصناعة امرين

ما فيها من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذى علم به المطلوب سابق على التعريف و لو كان معه يلزم طلب المجهول المطلق وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد وكذا لا ترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة ولا بين المشتق والقرينة **قوله** وهى مركبة الى آخره اعلم ان في المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور وذهب اليه الفاضل الشريف

طلب المادة المناسبة للمطلوب كما يبحث عنها في الصناعات الخمس وطريق تاليف الهيئة الموصلة الى المطلوب فالقسم الثانى للصناعة وان لم يكن له دخل في هذا التعريف الهيئة التاليفية لكن للقسم الاول دخل البتة كيف ولا بد من ان ان معنى مفرد مناسب للمطلوب اى طريق تحصيل هذا المعنى المفرد فبعد تحقق هذا النحو من التحصيل لا يليق رفضه و يجب ان يكون من اعداد الفن عامة نعم لو انكر تحقق هذا النحو وقيل لم يتعرض له لانه غير معلوم الوقوع لكان له وجه فافهم **قوله** ان الوجه الذى علم به المطلوب سابق على التعريف الخ يعنى ان الوجه الذى علم به المطلوب سابق على التعريف بالقول الشارح ولا يمكن ان يكون له دخل فيه فانه لو كان له دخل فيه لحصوله بعد الحركة الاولى فيلزم التوجه قبل الحصول بالحركة الاولى الى المجهول المطلق فان قلت للوجه علمان مع تحاظا ان فالوجه المعلوم الملحوظ اولا علم به المطلوب علما سابقا ثم يلاحظ بعد الحركة الاولى فيترتب مع المعنى الآخر المفرد فيحصل المعرف المركب قلت فعلى هذا لم يتم التعريف بالمفرد وكلا منافى التعريف بالمفرد الملاحظ وحده حين تحصيل المطلوب فافهم **قوله** وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد الخ اعلم ان الترتيب في التصورات ان تلاحظ احد المعنيين اولا ثم يلاحظ المعنى الآخر فيقيد احدهما بالآخر وفي التصديقات بان تلاحظ احدى المقدمتين اولا ثم بعده تلاحظ المقدمة الاخرى حتى يعلم الاندراج او اللزوم لينتقل منه الى المطلوب ولا ترتيب بهذا المعنى بين العلم بالوجه المتقدم وبين هذا المعنى المفرد اذ لا تقييد هناك اذ الكلام فيما لا يلاحظ بهذا الوجه مرة ثانية بعد الحركة الاولى وكذا لا ترتيب بين القرينة والمشتق بهذا المعنى اذ لا يقع احدهما قيدا للآخر وكذا بين الذات والصفة اذ المشتق لا يدل عليهما تفصيلا مثل دلالة المركبات وانما يدل عليهما مرة واحدة اجمالا فافهم **قال** الشارح او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات الخ فيه ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وليس هو معنى مشتقا بل المشتق انما هو من تعبيراته واما الفصل في حد نفسه فمعنى بسيط فافهم **قوله** مركب من الذات الخ الذات المعتبرة في المشتقات ذات مبهمة صالحة للصدق على الذوات كلها والنسبة المتضمنة فيه ليست تامة بل تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود هناك الذات المقيدة

والثانى انه مركب من المشتق منه والنسبة فقط وذهب اليه السيد قدس سره واستدل عليه بان مفهوم الشئ

بكونها محلا للوصف وهذا بخلاف الفعل فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة اى فاعل تام وبهذا صح الفرق بين الفعل والمشتق وسقط ما قيل ان الفعل كما انه مشتمل على نسبة غير مستقلة كذلك المشتقات فجعل احدهما محكوما عليه دون الآخر تحكم وذلك لان المعنى المقصود من المشتق الذات المتصفة بالصفة وهذه الذات ملحوظة قصدا وهي الذات فتصلح ان تكون محكوما عليها باحكام والفعل لا يدل على ذات ملحوظة بالذات بل على صفة مسندة فلا بد ان يقع معناه المتضمن مسندا به دائما وبهذا ظهر ان ما ذهب اليه السكاكى وغيره ان المواد التى وقعت المشتقات فيها مسندة اليها ماولة بموصوف مقدر فجاء ضارب معناه عندهم جاء رجل ضارب فبالحقيقة المسند اليه الموصوف المقدر فليس المشتق مسندا اليه تكلف مستغنى عنه ثم على هذا الرأى اذا اسندت المشتقات الى فواعلها الظاهرة نحو اضارب زيد وما ضارب زيد يكون معناه جاء في انا متصفة بالضرب مثلا زيد وليس ذات ما متصفة به زيد فالحكم بالذات المتصفة بالضرب على زيد ويكون مفاد هذا ومفاد زيد ذات متصفة بالضرب واحدا فهذه الجملة والجملة الاسمية الملتئمة من المبتدأ والخبر متحدان في المآل مع انهم صرحوا بان مآل هذه الجملة والجملة الفعلية واحد وتحقيق الفرق بين مآلى الجملة الاسمية والجملة الفعلية ان في الفعلية نسبة الحدث الى الفاعل بالقيام والحلول فمفادها الحكم بالحمل الاشتقاقى وفي الجملة الاسمية نسبة الخبر الى المبتدأ بالاتحاد فمفادها الحكم بالحمل المواطاتى وهذا هو مفهومهما الصريحى واما المصداق ففى كلتا الجملتين هو قيام المبدأ بالموضوع وح لما كان مدلول المشتق الذات المتصفة فالحكم فيه ليس الا بهذه الذات على المسند اليه بالاتحاد ولا بانتسابه قيامه فلا مخلص الا بان يرتكبوا التجريد عن الذات فيما اسند الى الفاعل الظاهر وصيرورته بمعنى الفعل فافهم واحفظ فانه بحث عزيز **قوله** والثانى انه مركب من المشتق منه والنسبة الخ فالفرق بين المشتق والفعل بعد اتفاقهما فى انهما يحتاجان الى الذات فى الانتساب اليها بوجهين احدهما ان النسبة الماخوذة فى المشتق تقييدية غير تامة الا فى موضعين فهو بمعنى الفعل فيهما وثانيهما ان الزمان من حيث انه ظرف للنسبة معتبر فى مفهوم الفعل دون مفهوم المشتق وعلى هذا الرأى لا يمكن ان يقع المشتق مسندا اليه لان النسبة غير صالحة للاسناد اليه واما الصفة فانما اعتبرت منتسبة الى شئ فلا يكون منسوبا اليها فما ترائى وقوعه مسندا اليه كما فى جاء ضارب قيل بتقدير موصوف هو المسند اليه فيقال تقديره جاء رجل ضارب لكن على هذا الرأى لا يحتاج الى التجريد فيما اذا ذكر الفاعل بعده لكن يحتاج الى جعل النسبة تامة فى نحو اضارب زيد وما ضارب زيد فافهم

غیر معتبر فی الناطق والا لکان العرض العام داخلا فی الفصل ولا مایصدق علیه والا لانقلب الامکان بالوجوب فی ثبوت الضاحک للانسان مثلا فان الشیٔ الذی له الضحک هو الانسان وثبوت الشیٔ لنفسه ضروری وانت تعلم ان مفهوم المشتق لیس فصلا بل یعبر به عن الفصل وما ذکره من لزوم الانقلاب ففیه ذهول عن القید والثالث انه معنی بسیط لا ترکیب فیه واختاره المحشی وقال انه یعبر عن معنی الاسود والابیض ونحوهما بالفارسیة بسیاه وسفید ونظائرهما ولا یدخل فیه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا لکان معنی قولک الثوب الابیض الثوب الشیٔ الابیض والثوب الثوب الابیض ولیس بینه وبین المشتق منه تغایر بحسب الحقیقة فان الابیض مثلا اذا اخذ لابشرط شیٔ فهو عرضی ومشتق واذا اخذ بشرط لاشیٔ فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شیٔ فهو ثوب ابیض مثلا

قوله والا لکان العرض العام الخ یعنی ان المشتق ربما یکون فصلا کالناطق للانسان فلو دخل فیه الذات المبهمة العامة وهی عرض عام لما صدقت علیه لزم دخول العرض العام فی الفصل فیلزم دخوله فی النوع لان جزء الجزء جزء فلا یکون العرض العام عرضا عاما **قوله** ولا مایصدق هو علیه الخ ای لا یدخل الذات الخاصة حتی یکون الوضع من قبیل الوضع العام والموضوع له الخاص والا لکان ما هو ممکن الثبوت کالضحک واجب الثبوت **قوله** وانت تعلم الخ یعنی ان مفهوم المشتق لیس فصلا حتی یلزم دخول العرض العام فیه بل الفصل امر بسیط یعبر عنه بالمشتق **قوله** وما ذکره من لزوم الانقلاب الخ یعنی ان ما ذکر من لزوم الانقلاب ممنوع فانا سلمنا ان الشیٔ الذی له الضحک هو مفهوم الانسان لکن لا مطلقا بل الانسان المتصف بالضحک وهذا المقید لیس عین الانسان حتی یکون ثبوته له ضروریا بل هذا المقید غیره فثبوته ممکن فان الانسان یجوز ان یکون هذا المقید ویجوز ان یکون غیره وقد تقرر اصل الدلیل بانه یلزم ان یکون ثبوت الانسان للضاحک ضروریا ای بدیهیا فیکون غیر مفید لان ثبوت الذاتیات للذات بدیهی ویدفع بانه انما یکون بدیهیا اذا لوحظ الذات بکنهه التفصیلی واما اذا لوحظ بالوجه او بکنهه الاجمالی فلا **قوله** فان الابیض مثلا الخ قد تقرر مذهب هذا المحقق ان المشتق معنی بسیط وهو نفس المبدأ باعتبار ونفس المحل باعتبار فاذا اخذ لابشرط شیٔ فهو العرضی والمشتق واذا اخذ بشرط لاشیٔ فهو المبدأ والعرض واذا اخذ بشرط شیٔ فهو نفس المحل فالمحل والعرضی متحدان وجودا بالذات کما فی اتحاد الجنس والنوع

ویناقش فیه بان العرض ربما ینعدم ویبقی المحل ولو کان عین المحل لما صح وجوده مع انتفائه وهذه المناقشة فی نهایة السخافة فان العرض کما یؤخذ باعتبارات ثلثة کذلک المحل یؤخذ باعتبارات ثلثة فالمحل قد یؤخذ لابشرط شیٔ فیحمل علی الشیٔ المتصف بالشیٔ الذی هو الصفة ای مجموع الذات والصفة وقد یؤخذ بشرط لاشیٔ فیؤخذ مغایرا للصفة وهو بهذا الاعتبار موضوع للعرض مغایر له فی الوجود ویحصل منه ومن العرض مجموع مرکب لا یحمل هو ولا الصفة علی هذا المجموع وقد یؤخذ بشرط شیٔ فهو عین هذا المجموع والحاصل انه یحصل مجموع من المحل الماخوذ بشرط لا ومن العوارض الماخوذة بشرط لا وذلک المجموع وهو بعینه المحل الماخوذ بشرط شیٔ والعرض الماخوذ بشرط شیٔ ویحمل المحل لابشرط شیٔ علی هذا المجموع وکذا العرض لابشرط شیٔ یحمل علیه وهذا بعینه کما یقال فی ترکب النوع من الجنس والفصل فان النوع انما هو مجموع الجنس الماخوذ بشرط لا والفصل الماخوذ بشرط لا اعنی المجموع من المادة والصورة وهو عین الجنس والفصل الماخوذین بشرط شیٔ ویصدق علیه الجنس الماخوذ لابشرط شیٔ وکذا الفصل الماخوذ لابشرط شیٔ لا یصدق الجنس الماخوذ بشرط لا علی هذا المجموع وکذا الفصل الماخوذ بشرط لا فان الجنس الماخوذ بشرط لا هو حیوان فقط فلا یصدق علی المجموع لانه مجموع حیوان مع شیٔ آخر وکذا الفصل الماخوذ بشرط لا لانه ناطق فقط وهذا المجموع الناطق مع القید فکذا ههنا المحل بشرط لا هو المحل فقط وکذا الصفة بشرط لا هو الصفة فقط فلا یصدق احدهما علی المجموع المرکب فانه مع غیره ولا احدهما علی الآخر لانهما مختلفان فی الوجود واذا علمت هذا فاعلم ان الصفة قد تنعدم مع بقاء المحل بشرط لا وهذا لا ینافی الاتحاد مع المحل بشرط شیٔ ولا نسلم انعدام الصفة مع بقاء المحل بشرط شیٔ کیف والمحل بشرط شیٔ هو المجموع الحاصل من المحل والصفة ولا شک ان الصفة جزء لهذا المجموع فیلزم من انعدامها انعدامه قطعا وعلی المناقش اشتبه الامر وزعم ان المحقق یقول باتحاد الصفة مع المحل مطلقا فقال ما قال ولم یفرق بین المحل بشرط شیٔ وبینه بشرط لا فافهم ثم اعلم انه علی هذا التقریر لکلامه رحمه الله یلزم ان یحدث من انضمام الصفة الی المحل مجموع مرکب متوحد توحدا طبیعیا موجودا مغایرا للآحاد وعلی هذا لا فرق بین انضمام العرض الی المحل وبین انضمام الفصل الی الجنس والمادة الی الصورة والتزام هذا بعید عن الانصاف کیف ویلزم حینئذ ان یحصل فی ذات احدیة من انضمام کل معنی الی معنی آخر وهو بعید کل البعد ویلزم ان یکون الانسان الاسود نوعا والانسان الابیض نوعا ومطلق الانسان جنسا ثم یلزم الاشکالات الواردة علی اتحاد الجنس

١٤٠

وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا وهو معلوم الانتفاء بالضرورة ومن ايده بقولهم الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا و الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق هو عليه

والفصل على هذا التقرير الطويل الذي يليق ان يقرر كلامه به هو انه لا شك انه ينتزع من الموصوف بالصفة معنى يحمل عليه ويتحد معه اتحادا بالعرض في الوجود فوجود الموصوف بالذات هو بعينه وجوده لهذا المعنى المنتزع بالعرض ولا شك انه يحدث بهذا الاتحاد امر اتحادي هو مفاد قولنا الجسم اسود ولا شك ان هذا المفاد انما يحدث لقيام مبدء الاسود الذي هو السواد بالجسم فزعم هذا المحقق ان ما ينتزع عن الموصوف ويحمل عليه متحد مع السواد بالذات هو عين حقيقة السواد فهو اذا اخذ بشرط لا شيء اي على انه مهية مستقلة فقط في مغايرة لما يحمل عليه وتوجد بوجود مغاير لكونه حقيقة ناعتية الى مفتقرة بالنظر الى حقيقتها الى المحل وربما يوخذ من حيث انه متحد بالعرض فهو بعينه المحل وهو الاتحاد العرضي الذي هو مفاد العقد وربما يوخذ من حيث هو فهو صالح لان يحمل عليه لانه هو المتحد بالعرض في الوجود والمغاير له بالذات فلهذا المفهوم المنتزع فردان احدهما بالعرض وهو الموصوف والثاني بالذات وهو الصفة القائمة فهذا المعنى المجهول الماخوذ لا بشرط شيء وضع بازائه المشتق والماخوذ على انه هذا المعنى فقط وضع بازائه الفاظ المبدء وهذا الكلام لا غبار عليه الا من جهة اتحاد العرض والعرضي فانه امر نظري لا بد من تصحيحه من برهان وان وضع الالفاظ لا يثبت بالعقل بل لا بد من التصحيح بالاستقراء الصحيح فافهم وتامل بعين الانصاف فقد زل فيه اقدام كثير ممن يدعي التجري في العلوم ولم يطلع على مراد الشيخ المحقق رحمه الله تع فعليك بالتامل الصادق **قوله** وانت خبير الخ قد استصعب هذا الايراد وليس بشيء فان الشيخ المحقق يلتزم صدق المشتق على المبدء صدقا بالذات فانه يقول حقيقة المشتق عين حقيقة المبدء نعم لا يصدق عليه كما يصدق على الذات الموصوفة الا ترى انه يقال ان الهيولى متصلة باتصال عارض واما الاتصال فهو متصل بنفسه وبالجملة صدق الابيض على البياض القائم صدقا بالذات ممنوع الاستحالة وصدقه عليه صدقا بالعرض ممنوع اللزوم فافهم **قوله** فقد اشتبه عليه الخ يعني ان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها فيحمل عليها الحار حمل العوارض لا حمل الذاتيات والذي ينفع هذا المحقق حمل الذاتيات والسر فيه ان محمولية العوارض بالعرض انما مناطه قيام المبدء قياما حقيقيا كقيام السواد بالجسم وقياما مجازيا اي القيام بنفسه الذي مرجعه الى سلب القيام بالغير

١٤١

والحق ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالمشتق الموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه وهو يصدق على الموصوف وربما يصدق على الوصف والنسبة فتامل **قوله** ولذلك عدل الخ

وفي الحرارة القائمة بنفسها وجد القيام بالنفس الذي هو مناط حمل الحار بالعرض فالحرارة فرد للحار لا عينه حتى ينفع هذا المحقق **قوله** والحق ان معنى المشتق الخ زعم المحشي ان حقيقة المشتق معنى بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف عند عروض المبدء وهو متغاير بالذات للمبدء متحد مع الموصوف اتحادا ما دام المبدء قائما ومتحدا مع الذات الماخوذة مع الوصف فلذلك يحمل عليها حملا بالعرض ثم هذه الدعوى ايضا نظرية لا بد من تصحيحها بالبرهان فان القدر الضروري ان معنى المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة به واما ان هذا المعنى امر بسيط فلا بل يجوز ان يكون هذا المجمل مركبا من الذات والصفة وتوحد توحد المركبات بحيث لوحظ بلحاظ وحداني ولا بد لنفي هذا من دليل بل الظاهر عند اهل المحاورات هو هذا فافهم ثم انه اورد ههنا اشكال هو ان المشتق محمول على الموصوف بالمبدء والحمل الاتحاد في الوجود والاتحاد في الوجود بين الامور المتخالفة لا يصح بوجه من الوجوه لان الوجود الواحد لا ينسب الى شيئين ثم اجيب عنه باثبات الاتحاد في الوجود بالاستعانة بالذاتيات فانها مهيات متخالفة مع انها موجودة بوجود واحد وبالاستعانة بان في الحركة الكيفية توجد كيفية واحدة متصلة غير قارة مع ان بعض اجزائها شديدة وبعضها ضعيفة واجزاء المتصل توجد بوجود واحد فوجود المهيات المتخالفة بوجود واحد مما لا سترة فيه وانت لا يذهب عليك ان الكلام في اتحاد الذاتيات كالكلام في حمل المشتقات فيقال لا يصح وجود الذاتيات بوجود واحد وكيف يقوم امر واحد بمهيات كثيرة فانها ان كانت المهيات الكثيرة موجودة فلا اتحاد وان كانت معدومة او بعضها موجودة وبعضها معدومة فلا اتحاد ايضا واما اجزاء المتصل الواحد فليست بموجودة اصلا لا بوجود واحد ولا بوجودات بل انما الموجود الامر الواحد الشخصي والاجزاء انما هي تابعة له ومنتزعة عنه وليس تلك الاجزاء اجزاء على الحقيقة فليس في المتصل وجود امور بوجود واحد بل انتزاع امور متخالفة من واحد شخصي ثم ان هذا ايضا مكابرة فان تحليل المتصل الى المتخالفات باطل بالضرورة والحق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الشديد والضعيف متحدان بالحقيقة بل الحق في الجواب في المشتقات ان الاتحاد هناك بالعرض فان الوجود

ولانه ليس للنفس في حال النظر فعل وتاثير كما يشهد به الوجدان السليم والترتيب في التعريف المشهور يوهم ذلك وان كان المراد منه ملاحظة مخصوصة قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور

حقيقة ليس الا للموصوف ولكنه نسب الى المشتق بالعرض ولا استحالة في قيام وجود واحد بالكثير بهذا النحو من القيام ثم اورد بهذا المورد واستصعب دفعه بان هذا الاتحاد اما اتحاد بالذات فيكون وجود الموصوف بالذات وجودا للمشتق بالذات فيكون المشتق موجودا عينيا مع انه انتزاعي اما على الرايين الاولين في المحشي فظاهر واما على الراي الثالث فلانه قد يكون المبدأ اعتباريا واما اتحاد بالعرض فالواسطة لا يعقل الا المبدأ القائم فهذه الواسطة اما واسطة في الثبوت فهو باطل لانه ح يكون الوجود للمشتق في الخارج بالذات وواسطة في العروض فالمبدأ متصف بالاتحاد في الوجود بالذات والمشتق بالعرض فيلزم ان يكون المبادي اولى بالحمل من المشتقات مع ان المبادي لا تحمل اصلا وانت لا يذهب عليك ان هذا فاسد نشا فساده من عدم فهم معنى الاتحاد بالعرض فانه ليس معنى الاتحاد بالعرض ان هناك واسطة متحدة بالذات وهذا المشتق متحد لاجل اتحاده حتى يرد ما اورد بل المراد بالاتحاد بالعرض الوجود بالعرض بواسطة وجود الموصوف فالموصوف موجود وموصوف بالوجود بالذات ووجوده منسوب الى المشتق بالعرض فهو موجود بوجوده بالعرض لاجل علاقة وهذه العلاقة معيارها قيام المبدأ فلا يلزم حمل المبادي قطعاً فاحفظ فالحق لا يتجاوز عنه ولا تلتفت الى ما قيل او يقال قوله ولانه ليس للنفس الخ فيه ان الترتيب تقديم بعضها على بعض في الملاحظة ولا شك ان هذا التقديم في الملاحظة فعل النفس قطعا فلا محذور فيما يفيده هذا التعريف وما قيل انه قد تقرر في مقره ان ليس للنظر والنفس صنع في حصول المطلوب بل النظر معد وحصول النتيجة من عام الفيض فلا صنع للنفس فيه فساقط لان هذا مسلم لكن التعريف بالترتيب لا يفيد ان للنفس صنعا في تحصيل النتيجة بل الذي يدل عليه التعريف ان للنفس صنعا في هذا الترتيب ولا محذور فيه بل هو حق فان النفس تلتفت وتلاحظ بالقصد والاختيار وتقدم بعضه على بعض بالقصد فان الحركة الفكرية حركة ارادية ثم ان تعريف المص يوهم ان للنفس صنعا في حصول النتيجة فانه قيد الملاحظة بغاية التحصيل الذي هي من صنع النفس فتوهم ان تحصيل المطلوب فعل النفس مترتب على فعل النظر واما في التعريف المشهور فقد جعل الغاية التادي الى المجهول والتادي ليس فعل النفس بل انفعال مترتب على الترتيب ولا شك في ترتبه على الترتيب الذي هو النظر لان الترتيب علة معدة والشيء يترتب على علته اي علة كانت واما انه صنع من صنع فلا دلالة للتعريف عليه فبهذا الوجه التعريف المشهور اولى من تعريف المص فافهم

لكون المعلوم ماخوذا فيه يوهم التخصيص بالمعلوم المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وان كان المراد منه المعنى الاعم ففيه اشارة الى وجه اخر للعدول قوله كما نبه عليه السياق وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء اه فان الخطاء هو عدم موافقة الغرض قوله سيما وقد قيده بالغاية اه وهي قوله لتحصيل المجهول اه فان الغاية لا تكون الا لما هو حاصل بالاختيار قوله فلا ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة الخ المراد بتعقلها تعقلها الا من حيث الكثرة والترتيب تقديم بعضها على بعض بحسب الزمان فلا ينافي حصولها في الآن قوله لان ليس بقصد النفس الخ

قوله لكون المعلوم الخ العلم قد يطلق ويراد به مطلق الانكشاف سواء كان تصورا او تصديقا جازما مطابقا او غير مطابق او مظنونا وقد يطلق على التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت وهذا هو المتعارف في العرف واللغة وفي فن البرهان من هذا الفن فذكر المعلوم في التعريف يوهم ارادة هذا المعنى الاخص مع انه ليس بمراد بخلاف لفظ المعقول فانه مرادف للمعلوم بالمعنى الاعم فلا وجه للتوهم فيه فافهم قوله المراد بتعقلها الخ قد توجه في الحدس ايراد ان احدها ان الترتيب لا يكون الا بتقديم بعض المقدمات على البعض وهذا لا يتاتى في الآن فانه لا امتداد فيه فلا تقدم ولا تاخر ودفعه بان ليس المراد بالترتيب تقديم البعض على البعض بحسب الزمان بل التقديم بالوضع والرتبة ولا ينافي هذا النحو من الترتيب الحصول في الآن وثانيهما ان النفس لا تتوجه في آن الى امور كثيرة وفي الحدس تتوجه الى امور كثيرة واجاب عنه بان النفس لا تلتفت الى الكثير بما هو كثير بل الى الكثير بما هو واحد فالتحاظ الوحدانى تعلق بالكثير من جهة الوحدة فلا لحاظ الى الكثير بما هو كثير والممتنع هو هذا اي ملاحظة الكثير بما هو كثير في آن واحد وهذا الجواب لا يغني عن الحق شيئا فان الكثير بما انه واحد اذا لوحظ لحاظا وحدانيا ثم لحظ المقدمات والاطراف مفصلة فلا يتفطن بالاندراج فلا وجه لحصول المطلوب بل الحق ان تلك القضية اي امتناع توجه النفس في آن الى الكثير لم يتضح الى الآن بدليل وبرهان بل انما يدعي المحشي من غير برهان ثم ان هذا يلزم في الفكر ايضا فانه وان كان حصول المبادي الذي في الحركة الاولى على التدريج والترتيب الذي في الحركة الثانية ايضا على التدريج لكن المقدمتين اعني الصغرى مع الكبرى او الملازمة والاستثناء يلاحظان معا بعد الترتيب ليتفطن بالاندراج او اللزوم فيلزم النتيجة فقد توجه النفس بعد الترتيب الى الكثير معا في آن النفع من في زمان الملاحظة الملاحظة

اذ لو كان بالقصد لكان فكرا لا حدسا لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه لكونه مبدأ الخيار
من مباديها **قوله** ليستنبط منها اه اى ليستنبط منها احكام جزئيات موضوعها
استنباطا بالبداهة او بالاكتساب بان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة
الحصول والاحتياج الى الاستنباط منها انما هو فى النظريات التى يقع فيها الخطأ
فاذا قيست النظريات الى القواعد المنطقية تنقسم الى ثلثة اقسام فافهم **قوله** على انه لو كفت الخ

للكثير فافهم **قوله** اذ لو كان بالقصد لكان فكرا الخ يعنى ان القصد جزء اخير من اجزاء العلة التامة للحركة الفكرية فلا تتخلف الحركة الفكرية عنه وكونه من الاجزاء الاخيرة مما لم يتضح ببرهان الا ان الاستقراء الصحيح دل على ان الحركة الارادية لا تتوقف بعد القصد التام على امر آخر واستدل فى الحاشية على انتفاء القصد فى الحدس بان القصد آنى فلو كان الحدس بالقصد وهو ايضا آنى يلزم تتالى الآنات وهذا انما يلزم لو لم يكن بين آن القصد وآن حصول المبادى زمان وتوقف ولم يتضح هذا ببرهان ثم اورد انه يجوز حصول المبادى دفعة ثم المطلوب منها على التدريج فهناك القصد متحقق مع ان الانتقال الذى بعد القصد آنى واجيب بان الانتقال الذى الى المبادى لا يكون بعد القصد بل لا قصد هناك انما يحدث بعد حصول هذه المبادى للحركة الثانية والترتيب وهنا القصد يحدث بعد التوقف **قوله** استنباطا بالبداهة او بالاكتساب الخ لا استنباط بالبداهة انما يحتاج الى هذا الاحتمال اذا كان فيه نوع من الخفاء فيوخذ الصغرى الكبرى لازالة ذلك الخفاء **قوله** فاذا قيست النظريات الخ النظريات التى حصلت من طرقها اذا قيس هذا التحصيل الى القواعد المنطقية فاما ان يكون صحة الطرق والطباقها على القوانين المنطقية ضرورية غير محتاجة الى الاستنباط واما نظرية او ضرورية خفية محتاجة الى الاستنباط استنباطا اولا فهذه اقسام ثلثة ويحتاج الى المنطق فى القسم الوسط **قال** الشارح وهذا التقرير واف لحاجة فيه الخ كان يورد فى المشهور على الاستدلال على ثبوت الحاجة بان وقوع الخطأ لا يستلزم الحاجة الى القانون لم لا يجوز ان يكفى الفطرة الانسانية وكان يجاب باثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية واجاب الشارح المحقق بان هذا التقرير واف لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة فان وقوع الخطأ يوجب الحاجة الى ميزان ما وهو القانون العاصم وهو المنطق وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان يكون العاصم الفطرة الانسانية لكن لانغماسها تحت الحجب البدنية واستيلاء الوهم وغلبة الهوى يلقيهم لم يقو على ان يعصم عن الخطاء

علاوة حاصلها ان وقوع الخطاء يستلزم عدم كفاية الفطرة فان عدم كفاية الفطرة
المخصوصة يستلزم عدم كفايتها من حيث هى فلا حاجة حينئذ الى اثبات عدم
كفايتها فان قلت الفطرة تعصم عن الخطاء بشرط عدم اهمالها ورفع العوارض عنها

ويزيله فوقوع الخطاء لاجل هذا فيحتاج فى ازالة هذا الخطاء الى القهر على القوة الوهمية والاجتناب عن الهوى من كل الوجوه برياضات قوية ومجاهدات شديدة فينطفى نار الهوى ويزول ظلمة الغوى وتتنور النفس بالنور الذى فطرت عليها فتميز الخطاء عن الصواب وتبين القشر عن اللباب واما قوانين المنطق فعصمتها بعد مراعاتها غير ممكنة ما دامت الهوى غالبة كما انه حكمت صناعة المنطق ان مبادى البرهان لا بد ان تكون ضرورية وهذا لو استعمل لم يقع الخطاء لكن استعماله والجرى على مقتضاه غير ممكن ما دام غلبة الهوى فانه يظن بالهوى الكواذب ضرورية فيقع الخطاء فى نتايجها الم تر الروافض خذلهم الله تعالى كيف غلطوا بهوائهم فظنوا الخبر الباطل من تسليم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخلافة الى امير المؤمنين على كرم الله وجهه فى غدير خم متواترا مع انه من ابين الاكاذيب واشدها كذبا ابين كذب بها بالتواتر عنه صلى الله عليه وسلم انه لم ينص على الخلافة وبالتواتر عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه انه لم يدع النص وانه تبع الخلفاء الذين هم على الحق قطعا رضوان الله تعالى عليهم وبعض ان كثيرا ما غلطوا الحكم بهوائهم بان المنطق كاف فى العصمة عن الخطاء وظنوا انفسهم منطقيين فغلطوا الظن الكواذب صوادق ضرورية ولم يتفطنوا ان ما هو المانع عن ظهور الحق وهو الهوى ولذا ترى الفلاسفة المشائين يغلطون اغلاطا فاحشة والرفض انما نشأ من اتباعهم الاعتزال انما حدث من اصولهم فالحق ان العاصم الفطرة الانسانية لكن بشرط خلوها عن الهوى والظلمات فافهم **قوله** علاوة الخ لا يصح علاوة لاثبات عدم الحاجة الى اثبات عدم الكفاية فان ما ذكرتم لو تم لدل على ان الفطرة الانسانية غير كافية فح قوله فلا حاجة ح الى اثبات عدم كفايتها ليس بصحيح بل هو علاوة للجواب لدفع السؤال بكفاية الفطرة الانسانية فانه اجاب اولا بان وقوع الخطاء محوج الى القانون البتة وفى هذه العلاوة تنزل وابطل كفاية الفطرة الانسانية بما هو المشهور من انه لو كفت لم يقع الخطاء وقوعا شائعا ثم لما كان يرد عليه ان وقوع الخطاء انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة ولا يدل على عدم كفاية الفطرة مطلقا تممه المحشى بان وقوع الخطاء بهذا النوع دل على عدم كفاية الفطرة المخصوصة وهى فطرة الغالطين واذا لم تكف الفطرة المخصوصة لم تكف الفطرة المطلقة فانه لو كفت المطلقة لكفت كل فرد فان ما يلزم الطبيعة

١٤٦

كما ان المنطق يعصم عنه بهذا الشرط فلا فرق قلت لو سلم ذلك

يلزم كل فرد ولا يذهب عليك ان مقتضى الطبيعة ولازمها على نحوين احدهما ما تكون لنفسها مقتضية له وهو لازم لنفسها
من دون شرط دائما كما في الزوجية للاربعة وثانيهما ما تكون الطبيعة بشرط عدم العائق مقتضية له او يقال
ما يكون لازما للطبيعة من حيث ان لا يكون مقارنا بعائق والكفاية للتميز بين الخطاء والصواب من
لوازم الفطرة لكن من القبيل الثاني فان الفطرة الانسانية اذا خلت عن الهوى والانغماس في اللذائذ الحواس
يكفي للتمييز بين الخطاء والصواب فوقوع الخطاء وقوعا شائعا لا يدل على عدم كفاية الفطرة المخصوصة فان
كثرة وقوع الخطاء لكثرة غلبة الهوى على الفطرة وان تخلت الفطرة تكون مميزة بين الخطاء والصواب وليعلم
انه قال في الحاشية يمكن ههنا وضع ضابطة كلية هي ان كلما هو لازم للطبيعة ثبوتيا كان او سلبيا فهو
لازم للفرد وكلما هو للفرد من المسلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة فانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها
فيكون ثابتا للفرد فان كلما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب و المسلوب فيه
وهو باطل و انت لا يذهب عليك ان هذه الضابطة باطلة لان اللازم للطبيعة قد يكون لازما لها من حيث هي
وتكون الخصوصية مانعة عن الثبوت كصلاحية الوقوع موضوع المهملة فانها لازمة للشيء من حيث هو والخصوص الفردي
مانع عنه فبعض ما يلزم للطبيعة من حيث هي مسلوب عن الفرد وكذا هذه الصلاحية مسلوبة عن الفرد وليست مسلوبة عن
الطبيعة من حيث هي نعم يصح الضابطة بان كلما يلزم للطبيعة من حيث الانطباق على الافراد من دون شرط زائد كرفع
المانع ونحوه فهو لازم لكل فرد كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكن هذه الضابطة لا يفيد ههنا فان الكفاية في التميز بين الخطاء والصواب
انما هي لازمة للفطرة الانسانية بشرط التجرد عن الهوى وهذه الضابطة لا تفيد كما علمت ثم انه ان اراد بقوله كلما للفرد الى آخره ان كلما هو
لازم من المسلوب البسيطة للافراد كلها فهو لازم للطبيعة فتخصيص المسلوب غير محتاج فان الحكم ثابت في الثبوتيات ايضا وان اراد ان ما هو للفرد من
المسلوب البسيطة في الجملة فهو للطبيعة فهذا ايضا غير مختص بالمسلوب البسيط بل يشتمل الثابت ايضا بل الثبوتي ايضا فافهم قوله وسلم الى آخره اشارة الى
ان الفضلاء العظام الهاربين عن الخطاء الطالبين للمطلوب لم يخلوا الفطرة اصلا مع انهم اخطئوا و تمسك بعضهم بما جوزه اهل الحق من
الخطاء في الاجتهاد في العمليات من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لا سيما على نبينا عليه وآله الصلوة والسلام فطرتهم الانسانية كلها غير
مشوبة بالوهم والهوى وانت لا يذهب عليك ان الخطاء على نوعين خطاء في الاعتقاديات وهذا الخطاء امر شنيع لا يجوز على الانبياء بوجه من الوجوه

١٤٧

فالفرق ان هذا الشرط في الفطرة يكاد ان لا يمكن و في المنطق يمكن على ما يشهد به
الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة الخ لان الاحتياج الى هذا
الحديث انما هو في جواب لمعارضة المشهورة على بيان الحاجة لا في نفس بيان الحاجة واعلم
ان المنطق ينقسم على ثلثة اقسام ضروري كالحكم باحتمال المحمول للعموم ونظري
لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئية ونظري يقع فيه الخطاء كالحكم
بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية و عند بعضهم مطلقة
وعند بعضهم ممكنة فالمنطق عاصم بالنظر الى القسمين الاولين قوله فان قلت انت تعلم وقوع الخطاء

ولو اخذ الخاطي بخطائه بهذا النحو خطاء في الفروع العملية وهذا الخطاء ليس فيه نقص حتى يجب العمل بمقتضاه وفي الاجتهاد
في العمليات قد لا ينظرون بالتعمق ولا يداخلون الفطرة على الكمال فقد يعرض الخطاء لكن فطرتهم الكاملة البعيدة عن
المخالطة بالهوى كفطرة الانبياء صلوات الله عليهم لا سيما على سيدهم وآله واصحابه يتنبهون ولا يقرون واما الخطاء في الاعتقاديات
فلا يكون الا بغلبة الهوى وغرورهم لاعتمادهم على انفسهم كما للفلاسفة والروافض والخوارج والمعتزلة وغيرهم وانما
عصم من عصمه الله من كرام اهل السنة والجماعة بتنوير فطرتهم وتجنبهم عن الهوى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم قوله فالفرق ان هذا الشرط الخ لا يذهب عليك ان هذا الفرق واه كيف مراعات المنطق
لا يمكن الا لمن خلصت فطرته عن شوب الهوى حتى لا يلتبس عليهم الكواذب بالضروريات واما الفطرة فيمكن
فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى ولا يحتاج حينئذ الى المنطق فالاولى بان يقال ان الفطرة عاصمة وللمنطق
بعد تجريدها لو كان داخل فمدخل ضعيف لا يحتاج اليه في كثير فثبت قول المنطق عاصم بالنظر الى القسمين الاولين
لا الآخر فانه في نفسه محل للغلط فكيف يكون عاصما وانما ذكر من ذكر زعما منه انه عاصم فانظر الى حال المنطق
الذي يجعلونه عاصما كيف اختلفوا في بعض المسائل فكل صاحب مذهب يورد الدليل على وفق مذهبه
واحد المذاهب خطاء بلا ريب فدلائلهم المبنية عليه ايضا خطاء لا يمكن زواله لان الخاطي يظن ويراه صوابا
مطابقا للعاصم فافهم قوله انت تعلم الخ جواب عن السؤال تقريره ان وقوع الخطاء في فكر جزئي يستلزم
امكان الوقوع في الافكار كلها لان الافكار على السوية فيحتاج الى معرفة جميع الطرق لا يمكن الا بالقانون

بالفعل فی فکر جزئی یستلزم احتمال وقوعه فی الافکار کلها وهو یستلزم الاحتیاج الی العلم بالطرق الفکریة وموادها علی الوجه الکلی ثم المنع الذی قبل التنزل فی کثیر من النسخ الظاهر انه غیر وارد فان التمیز یحصل بین الخطاء والصواب من العلم بالطرق سواء کان علی الوجه الجزئی او الکلی و المنع الذی بعده انما یضر اذا کان المراد من الاحتیاج حقیقته واما اذا ارید منه ما یطلق علیه لو علی التجوز فلا کما لا یخفی قوله قلت وقوع الخطاء ای وقوع الخطاء من الفضلاء المتصدین للاحتراز عنه یستلزم نظریة جمیع الطرق او بعضها فلا یتجه منع الاستلزام علی ما فی شرح المطالع فان البداهة لا تستلزم المعلومیة قوله فیه نظر لان جواب الخ

الذی هو المنطق وفیه نظر ظاهر لان امکان وقوع الخطاء فی کل فکر انما یستلزم معرفة کل طریق طریق یوجد و علم کل طریق طریق کما یحصل بالقانون یحصل بالعلم الجزئی فلم تثبت الحاجة الی القانون واما علم الطرق معا فغیر واجب بل الواجب معرفة حال کل طریق طریق بعد تحققه ولا یلزم منه الحاجة الی القانون فافهم قوله ثم المنع الذی قبل التنزل الخ یعنی انه غیر وارد بحسب السند والا فالمنع الذی قبل التنزل هو بعینه المنع الذی بعد التنزل فانه المنع علی الحاجة الی القانون لازالة الخطاء والسند الذی ذکر قبل التنزل هو ان الخطاء فی الطرق الجزئیة انما یستلزم علمها علی الوجه الجزئی دون القانون الکلی وظاهر انه ساقط لان وقوع الخطاء انما یستلزم معرفة حال الطریق الجزئی ومعرفته کما یکون بالوجه الجزئی یکون بالقانون فالذی لزم هو المعرفة علی وجه اعم فالسند هو الثانی لا غیر قوله واما اذا ارید منه ما یطلق علیه الاحتیاج الخ یعنی ان المراد بالاحتیاج العلاقة المصححة لدخول الفاء وح لا ایراد فان اللازم الحاجة الی القدر المشترک بین المعرفة علی الوجه الجزئی والقانون فالقانون فرد للعاصم المحتاج الیه فیصح دخول الفاء بان یقال راعی القانون فیحصل العصمة ولا یذهب علیک ان رعایة القانون متعسرة الا بعد تجرید الفطرة کما علمت وبعد التجرید لا یحتاج الی رعایة القانون اصلا الا قلیلا فانه بعد التجرید یصیر کلها جلیة فافهم قوله فلا یتجه منع الاستلزام الخ لان الخطاء بعد القصدی العظیم من العقلاء یدل دلالة واضحة علی ان معرفة الطرق لا یکاد یحصل بالضرورة وانت تعلم ان نظریة الطرق انما توجب ان یعمل عملا یزیل نظریتها ویحصل معرفتها علی وجه وهذا متصور بعد تجرید الفطرة عن الهوی فلم یلزم الاحتیاج الی القانون الذی هو المنطق

نقل عنه فی وجه النظر والجواب ما نقل ولعل النظر ان ما ذکره لا یدل علی الاحتیاج الی القانون بل الی العلم بالطرق الفکریة مطلقا سواء کان ذلک العلم حاصلا من الکلیات اولا وخصوصیة حصوله من الکلیات ملغاة فی الاحتیاج الیه وامتناع حصوله من الجزئیات لا یستلزم ذلک کیف والمحتاج الیه من حیث انه محتاج الیه لا یلزم ان یکون ممکنا فضلا عن ان یکون جمیع انحاء حصوله ممکنا ولو سلم فلا یلزم من الاحتیاج الی قانون الاحتیاج الی القانون المخصوص الذی هو المنطق فان القانون العاصم لیس منحصرا فیه بحیث لا یمکن ان یکون غیره

قوله نقل عنه فی وجه النظر والجواب الخ نقل عن الشیخ فی وجه النظر انا لا نسلم ان وقوع الخطاء بالفعل یوجب نظریة الطرق وان سلمنا فلا نسلم ان العلم الیقینی بالجزئیات لا یحصل الا من قبل الکلیات لانه یجوز ان یکون العلم بالجزئیات یقینیا مع عدم الاکتساب عن الکلیات ونقل عنه فی وجه الجواب انه لا شک فی ان العلم بالجزئیات من قبل الکلیات اصون عن الخطاء فی الفکر فقد ثبت الاحتیاج فی اکتساب المطالب الی القانون لاصونیة الذهن عن الخطاء فی الفکر وهذا القدر کاف فی الاحتیاج وبما قرره المحشی یسقط المنع الاول کما قال فلا یتجه واذا ثبت نظریة الطرق فلا بد من اکتسابه والاکتساب لا یکون الا من الکلیات لانه لا بد من استعمال مقدمة کلیة والجواب الخ غیر سدید فان فیه تسلیم عدم الحاجة فلذا اعرض فقال لعل النظر الخ وتقریره ان غایة ما لزم من البیان الحاجة الی معرفة الطرق الجزئیة وهذه المعرفة اعم من المعرفة بالقانون وقولکم العلم بالجزئیات لا یکتسب الا من الکلیات لا یفید الا استحالة بعض انحاء المحتاج الیه ولا یلزم من استحالة بعض انحاء المحتاج الیه الاحتیاج الی البعض الممکن بخصوصه الا تری ان استحالة وجود الصورة الجسمیة الغیر المتناهیة لا یوجب احتیاجها الی المتناهی منها فلم یلزم الاحتیاج الی خصوص القانون ولک ان تقول ان الغرض من الاستدلال تحصیل الیقین الدائم الثابت وهذا لا یمکن الا بعد تعیین صحة الطریق وقد تقرر فی فن البرهان ان الیقین الدائم الثابت بالجزئی لا یحصل الا بعد معرفتها من الوجه الکلی فالیقین بصحة الطریق الجزئی المزیل للخطاء فیه یتوقف علی معرفة القانون الکلی فثبت الحاجة الی القانون الکلی فی الجملة لان ما یحتاج الیه المحتاج الیه محتاج الیه هذا غایة ما یقال فی هذا المقام واما قوله ولو سلم فلا یلزم الخ

والجواب انا لا نعنى ههنا حقيقة المحتاج اليه بل ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه ولو كان على التجوز وكان قوله ولا تغنى اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى المنطق قياسا الى العصمة فتامل ومن الله العصمة والسداد ومنه الهداية والرشاد قوله ما يبحث فيه اى يبين فيه عوارضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له ومنسوبة اليه بالدليل والتنبيه وبحمل هذه الاعراض بهذه الحيثية على موضوعات مسائله بتوزيعها عليها فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال والتنبيه ومرجعه هو المحمول فى الموضوع وطريقة التوزيع على المسائل فلا يتوهم صدق التعريف على العرض الذاتى

فجوابه على ما قيل المنطق عبارة عن القانون العاصم اى قانون كان سواء كان هذه القوانين المدونة او غيرها لكن لما لم يطفروا على القوانين الأخر حكموا بان هذه القوانين هى المحتاج اليه قوله والجواب الخ يعنى انه لما امتنع بعض افراد المحتاج اليه وانحصر تحققه فى هذا القانون فقد ترتب العصمة على هذه القوانين فصح ان يقال ورعى هذه القوانين فحصل العصمة واورد عليه ان الاحتياج والترتب متلازمان والعلاقة المصححة لدخول الفاء لا تكون بحسب الحقيقة الا بين المحتاج والمحتاج اليه فلا يصح تخلل هذا الفاء بين القانون والعصمة وجوابه ان تخلل الفاء فى العرف كما يكون بين المحتاج اليه والمحتاج كذلك يكون بين افراد المحتاج اليه والمحتاج لا سيما اذا انحصر المحتاج اليه فى فرد فتامل قوله بالدليل والتنبيه الخ فان البحث فى العلوم لا يكون الا عما فيه نوع خفاء قوله ومرجعه هو المحمول يعنى ان مرجع البحث هو المحمول فانه المثبت ويصدق بثبوته قوله وطريقة التوزيع يعنى ان كل عرض ذاتى يجعل محمولا فى مسئلة مسئلة مما يناسبه بان يجعل اعراض الموضوع المساوية اولا عم محمولات فى مسئلة موضوعها نفس موضوع العلم واعراضه الاخص وانواع اعراضه فى مسئلة موضوعها موضوع العلم او نوع موضوع العلم او نوع العرض الذاتى واعراض الاعراض فى مسئلة يكون الموضوع الاعراض الذاتية او بان تقسيم العرض الذاتى فيجعل بعض شقوقه محمولا فى مسئلة وبعضه فى مسئلة اخرى بناء على ان المحمول فى العلم المفهوم المردد بين محمولات المسائل ولم يبحث عنه صريحا فى مسئلة وانما يبحث عن شقوقه فيجعل احد الشقوق محمولا فى مسئلة والاخر فى اخرى قوله فلا يتوهم الخ تقرير التوهم الاول ان العرض الذاتى للموضوع ما عارض

فان ما يلحق الموضوع لذاته او لما يساويه يلحقه لذاته او لما يساويه لا يصدق على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغايرا لموضوع العلم ومحمولها عرضا ذاتيا وذلك لان الحيثية معتبرة ههنا كما صرح به الشيخ وغيره

بالذات فهو عارض للعرض الذاتى المساوى بالموضوع بواسطة الامر المساوى واما عارض لهذا المساوى بالذات على كلا التقديرين فالعرض الذاتى للموضوع عرض ذاتى لعرضه الذاتى الآخر المساوى فقد صدق على هذا العرض الذاتى انه يبحث عن عرضه الذاتى فيلزم ان يكون هذا العرض الذاتى داخلا فى تعريف الموضوع وتقرير التوهم الثانى ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم ونوع عرضه والمحمول عرض ذاتى لهذا الموضوع فقد صدق على موضوع المسئلة انه يبحث عن اعراضه الذاتية من حيث ذاتها فيلزم دخول موضوع المسئلة تحت الموضوع قوله وذلك لان الحيثية الخ اشارة الى الجواب عن التوهمين يعنى ان الحيثية معتبرة فى تعريف الموضوع فحاصله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له والعرض الذاتى للموضوع وان كان عرضا ذاتيا لعرضه الذاتى المساوى لكنه لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتى بل انما بحث لكونه من الاعراض الذاتية للموضوع فخرج العرض الذاتى المساوى بقيد الحيثية فسقط التوهم الاول والبحث من العرض الذاتى لموضوع المسئلة ليس لانه عرض ذاتى له بالذات بل لانه اما عرض ذاتى للموضوع او لانه مما يحصل به معرفة ثبوت العرض الذاتى للموضوع بثبوته لموضوع المسئلة كما اذا لم يكن محمول المسئلة عين محمول العلم فان العرض الذاتى لاصل الموضوع هو المفهوم المردد الحاصل من محمولات المسائل انما يبحث عن محمولات المسائل لانه يحصل من العلم بثبوتها لموضوعاتها ثبوت المفهوم المردد لاصل الموضوع فلم يبحث عن العرض الذاتى لموضوعات المسائل من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها من تتمة الاعراض الذاتية للموضوع فخرج موضوعات المسائل اذا كانت غير موضوع العلم بقيد الحيثية واعلم ان خروج موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة وتجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشيخ وغيره من المحققين مشكل فان البحث عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتى ليس لانه عرض ذاتى لموضوع العلم ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل انما يبحث عنها لكونها من الاعراض الذاتية لنوع الموضوع ولنوع عرضه فح لا يكون قيد الحيثية مخرجا اياها الا ان يقال انها انما يبحث عنها لكونها مما يعرض للموضوع فى الجملة فتامل فيه

قوله اى يرجع اه هذا بالنظر الى ان مرجع البيان في محط البحث هو المحمول دون الموضوع كما مر
او بالنظر الى الفرق بين محمول العلم ومحمول للمسائل كما سيأتي قوله وهي الخارج اه المراد بالحمل
واللحوق حمل المواطاة اذ الحمل المعتبر في المسائل هذا الحمل وذكر المبادي في الامثلة من قبيل
التسامح صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان غير العرض بحسب اصطلاح
قاطيغورياس كما ان الذاتي والموضوع فيه غير الذاتي في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس والمراد
بالنوع ما يعم الواحد والتعدد والماخوذ مع حيثية وغير الماخوذ معها او مع الحيثية الزائدة على حقيقته

قوله هذا بالنظر الخ اشارة الى تجويز البحث عن الاعراض الغريبة التي هي اعراض ذاتية لنوع موضوع العلم
او نوع عرضه الذاتي فان البحث عنها فانكان بحثا عن الاعراض الذاتية للنوع او لنوع عرضه لكنه يرجع البحث الى
اعراضه الذاتية بناء على ان البحث عن اعراض النوع كانه بحث عن اعراضه قوله اراد بالحمل واللحوق الخ هذا مخالف لما
عليه الشيخ فانه صرح في طبيعيات الشفاء ان العوارض اللاحقة لموضوعها قد تكون صورا وقد تكون
اعراضا وقد تكون مشتقا من الصور او الاعراض ومثل الاول نحو كل جسم ففيه مبدأ ميل ومبدأ الميل هو الصورة
والثاني نحو كل جسم فله حيز طبعي والثالث نحو كل جسم محدد للجهات فلكي والرابع نحو كل جسم فلكي متحرك وعلى هذا فالمراد
بالحمل الامر الدائر بين الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق واما قوله اذ الحمل المعتبر الخ يعني ان العوارض الذاتية تقع
محمولات والحمل المعتبر فيها هو الحمل بالمواطاة فجوابه انه كما يقصد الحمل المواطاتي في العنوان كذلك قد
يقصد اثبات قيام شئ لشئ في الحلول كما في المثال المذكور والحكم الحملي كما يصح فيما يحمل مواطاة يصح في الحمل
الاشتقاقي على انه لا يجب للعوارض الذاتية وقوعها محمولات بل قد تقع موضوعات كما قد بين الشيخ وكما
يطلب اعراض المشتقات يطلب اعراض المبادي بل هو اولى بالطلب فح لا حاجة الى ارتكاب التسامح
في الامثلة فافهم قوله فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان الخ العرض يطلق في فن البرهان على الخارج
المحمول المذكور واما في قاطيغورياس اى مبحث المقولات العشر فالعرض يقال لما يوجد في الموضوع والذاتي
في فن البرهان يطلق على الشئ الذي اما ان يكون داخلا في قوام الشئ ومحمولا عليه او يكون عارضا للذات
او لما يساويه فهذا الامر الاعم هو الذاتي في فن البرهان واما في ايساغوجي اى مبحث الكليات فيطلق على الاول

والا فلا بد في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثيته لئلا يلزم اختلاط العلم الاعلى والادنى اذ يبحث في العلم
الاعلى عن الاشياء من حيث الوجود فلو اخذ موضوع العلم الادنى شيئا على الاطلاق لكان
موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود وقد اشار اليه الشيخ في برهان الشفاء
حيث قال موضوع العلم الادنى قد يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هويته وطبيعته غير مشروط فيها

فقط لا كما زعم البعض ان الذاتي في فن البرهان مختص بما يكون عارضا للشئ لذاته او لما يساويه كيف وقد نص الطوسي
في شرح الاشارات على ان الذاتي هناك اى في فن البرهان يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وعرف الذاتي
بحسب اصطلاح البرهان بما يؤخذ في حد الشئ او يؤخذ الشئ في حده فالاول الجزء المحمول والثاني العرض الذاتي
بناء على ما تقرر ان العرض الذاتي يجب اخذ الموضوع في حده وشنع عليه الامام الرازي ان حقيقة المعروض متميزة عن
حقيقة العارض والمعروض خارج عنها فكيف يؤخذ في حدودها والجواب عنه بان اخذ الموضوع في حد العرض
للاضطرار فان الاعراض انما تكون ذات تعلق بموضوع فما لم يلاحظ الموضوع في حد العرض لا يمكن ملاحظة حقيقة
العرض فلهذا يؤخذ الموضوع في حد العرض الذاتي وتفصيل هذا يطلب من شرح الاشارات للنصير الطوسي
والموضوع في فن البرهان ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وفي قاطيغورياس المحل الذي لا يتقوم بالحال بطبيعته
والمحل الذي يتقوم بالحال بالنظر الى الطبيعة كالهيولى بالنسبة الى الصورة فلا يسمى موضوعا بل مادة ثم للموضوع معنى
آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس هو المحكوم عليه في القضية الحملية وقد غلط البعض وجعل هذا مصطلح كتاب
البرهان فافهم قوله والا فلا بد في كل علم الخ هذه الكلية لا يصح فان بعض موضوع لا يؤخذ مع حيثية زائدة بل نفس حقيقتها
موضوع وبعضهم عمموا الحيثية الاطلاقية فتتناول كل موضوع وح يصح الكلية لكن القول مع الحيثية الزائدة الى
على حقيقته فظاهره يأبى عنه ثم ان الدعوى انه يعم الشئ الماخوذ مع الحيثية وغير الماخوذ معها وفي الدليل لو صحت
الكلية لا ينتج ان كل موضوع يجب فيه الحيثية فلا يعم الماخوذ مع الحيثية وغير الماخوذ معها ثم قوله لئلا يلزم الخ لا يلزم
منه الاشتراط الحيثية الزائدة في العلم الادنى لا في كل علم ولا حاجة ههنا الى اخذ الكلية ولعله اراد الاكثر
على وجه المبالغة والتجاوز او لم يعم الماخوذ مع الحيثية وغيره فلا بد من اخذ الحيثية الزائدة في البعض بل الاكثر والا يلزم
الاختلاط بين العلوم فافهم قوله موضوع العلم الخ قد يظهر من هذا القول ان الموضوع قد يؤخذ نفس الشئ من حيث هو من غير حيثية

زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة مثل لعدد للحساب واما ان يكون قد اخذ على
الاطلاق لكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون فصلا يتنوع به ثم
طلبت عوارضه الذاتية التي تلحقه من تلك الحيثية مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة وممّا ينبغي
ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية و
لا قيد المعروضاتها بل علة للبحث عنها او قيد المعروضاتها في نظر
الباحث مثلا الايصال في موضوع المنطق ليس شرطا لعروض الجنسية و
الفصلية ونحوهما بان يكون متمما لعلتها الفاعلية ولا قيد المعروضاتها
بان يكون متمما لعلتها القابلية بل سببا للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث

وقد يوخذ مع حيثية لا ان موضوع كل علم لابد فيه من اخذ حيثية زائدة فلا تابيدالامام قرنا قوله ليست علة للحوق
الاعراض فلا تكون حيثية تعليلية فان اكثر الحيثيات لا يصح فيه التعليل البتة قوله ولا قيدا لمعروضاتها
قد اشتهر بين القوم ان الحيثيات المذكورة في الموضوعات مثل ما يقال موضوع الطبيعي الجسم من حيث
الحركة والسكون وموضوع الاصول الادلة الاربعة من حيث الايصال الى حكم شرعي وموضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض حيثيات تقييديات للموضوعات فموضوع الطبيعي مثلا المقيد بهذا التقييد
واورد عليه ان الموضوع وما هو من تتمته يجب ان يكون مفروغا عنه غير مبحوث في ذلك العلم فلو كانت
هذه الحيثيات تقييدية يجب ان لا يبحث عنها في هذه الفنون مع انه يبحث في الطبيعي عن الحركة
والسكون وفي الطب عن الصحة والمرض وفي الاصول عن الايصال الى حكم شرعي واجيب عنه بان الحيثية
ليست نفس الحركة والسكون بل صلاحيتهما وفي الطب صلاحية الصحة والمرض وفي الاصول صلاحية
الايصال الى الحكم الشرعي وهذا لا ينافي البحث عن نفس الحركة ونظائرها لانها ليست حيثية والذي هو الحيثية
لا يبحث في العلم اصلا واورد عليه ان ليس المراد مطلق الصلوح والاستعداد بل الاستعداد المضاف
الى الحركة ونظائرها والمضاف لا يتعين الا بالمضاف اليه فهي معتبرة في التقييد فيلزم ان لا يجوز البحث
عنها وانت لا يذهب عليك ان الاستعداد والصلاحية امر لا يقتضي وجود المضاف اليه وقيامه

وبهذا يظهر انه لا حاجة الى تمييز المسئلة المشتركة بين العلمين باختلاف البراهين
على ما هو المشهور قال الشيخ رح في برهان الشفاء جسم العالم وجرم الفلك ينظر فيه المنجم
والطبعي جميعا ولكن الجسم الكلي هو موضوع العلم الطبعي يشترط في ذلك الشرط هو ان له مبدأ حركة
وسكون بالذات وينظر فيه المنجم يشترط في ذلك الشرط هو ان له كمّا فانهما وان اشتركا في البحث عن كرية ذلك الجسم كان

حتى يكون قيدا في الموضوع بل المضاف اليه انما هو لملاحظة خصوص الصلاحية وهذا كما انه لا يجب بالتقييد بالا
التقييد بالوجود وانما يلزم هذا اذا كان المضاف اليه بحيث لا تخصص المضاف الا بوجوده هو الذي تقرر هو ان
الموضوع مع تقييداته مفروغ عنه لانه مفروغ عنه مع ما يلاحظ لمعرفة التقييد فافهم ثم انه ليس في اقاليم المادة اشتبهت
فانه قد يبحث عن نفس الصلوح والاستعداد وايضا كما يبحث في الطب ان اي بدن صالح للصحة وفي الطبيعي
اي جسم صالح للحركة ولذا سلك المحشي مسلكا آخر وهو ان الحيثية ليست تعليلية للموضوع ولا تقييدية للموضوع
بل هذه الحيثية في نظر الباحث فقط فهي اما تعليلية للبحث فيكون علة البحث في نظر الباحث فلا يبحث
الباحث الا عن العوارض التي يعرض في نظره من جهتها او تقييدية لمعروضات العوارض في نظره بان يكون
هذه الحيثية قيدا للبحث فيكون البحث مقصورا على هذه الحيثية وما يلحق لاجلها فهذه الحيثية تقصر البحث على
بعض العوارض على كل تقدير فمن قال ان الحيثية المذكورة بيان للعوارض الذاتية من اي نوع هي اي صنف هو
اراد هذا الذي حققناه من ان هذه الحيثية في نظر الباحث مقصرة للبحث على بعض الاعراض وسقط ما شنع به المعترض
عليه في التلويح بان هذا مخالف لما عليه الجمهور وبلغ في بيان ذلك مبلغا من اراد الاطلاع فليرجع اليه قوله وبهذا
يظهر الخ لا يخفى على المتدرب ان حقيقة البحث اثبات حكم بالبرهان والدليل فكون الحيثية قيدا في نظر الباحث
او علة للبحث لا يكاد يظهر بل لا يكاد يوجد الا بان تلاحظ تلك الحيثية في الاستدلال بان يورد الاستدلال
مشتملا على تلك الحيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الحيثية بل صارت مطلقة ولم تصر علة للبحث عنه
اذا ثبت ان الحيثية الماخوذة في نظر الباحث لابد ان يراعى في الاستدلال فلا بد ح عند
اتحاد العلمين في مسئلة من الاختلاف بالبرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان جهة البحث
واحدة فلم تميز علم عن علم فاذن قد بان لك واتضح ان الحق ما هو المشهور

فهذا يجعل نظره من جهة ما هو له وله احوال تلحق الكم وذلك يجعل نظره من
حيثية ما هو ذو طبيعة بسيطة **قوله** لذاته او لما يساويه لا بواسطة ان يلحق شيئا اخر

قوله فهذا يجعل الخ يعني ان المنجم يجعل نظره فيه من حيث ما هو له من الاحوالات الكمية من الاوضاع والنسب التي تعرض لها من جهة الكمية ولذا يستدل عليه من جهة انه يحدث عند الطلوع والغروب احوالات كزاوية الابعاد في كل وقت متساوية وهذه الاحوالات لا تكون الا عند الكروية وذلك اي الطبيعي ينظر فيه من حيث انه ذو طبيعة بسيطة فيستدل بان الفلك بسيط ذو طبيعة بسيطة وكل ذي طبيعة بسيطة لا تختلف مقتضى طبيعتها بل تتشابه فالشكل الذي هو مقتضى طبيعته لا يكون الا متشابها وليس الا الكروية فالمنجم راعى في الاستدلال جهة الكمية والطبيعي راعى جهة كونه ذا طبيعة ففي كلام الشيخ ايضا اشارة الى ان اختلاف البرهان ضروري عند اتحاد المسئلة وقد بان لك في الفحص من التحقيق الذي حقق ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا لعلمين من دون تغاير اصلا فان الحيثية التي بها التغاير ليست تقييدية بكثرة الذات بل انما هي حيثية في نظر الباحث مقيدة للبحث مقصرة اياه على بعض العوارض فقد بان لك ان العلوم كما تختلف باختلاف الموضوعات كذلك تختلف باختلاف جهة البحث في اختلاف العوارض في جهة البحث وهذا هو الذي رام من قال ان العلوم قد تختلف مع اتحاد الموضوع لان العلوم عبارة عن المسائل والمسائل كما تختلف باختلاف الموضوعات كذلك تختلف باختلاف المحمولات فاذا اختلفت العوارض لكن عدنا يبحث فيه عن العوارض من نوع علما وما يبحث فيه عن العوارض من نوع آخر علما آخر فهذا تقييد الجواز واما الوقوع فلان موضوع العلمين ربما يكون واحدا والاختلاف انما يكون بالحيثية وهي بيان الاعراض الذاتية فقد تختلف العلوم مع اختلاف العوارض لا الموضوع وسقط ما اورد المص في التلويح اذ ان اريد باختلاف المسائل لاختلاف المحمولات نفس تكثرها فذلك مسلم لكن لا يوجب اختلاف العلوم وانما يكون اذا كانت المسائل غير متناسبة وما دام الموضوع واحد فالمسائل متناسبة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان اختلاف المحمولات يوجب عدم التناسب بل مدار التناسب عنده على الموضوع وذلك لان المراد الشق الثاني في باختلاف المحمولات تختلف جهة البحث فان الحيثية اوجبت البحث عن العوارض وقيده بها فاذا لم يوجد في عوارض اخرى كانت المسائل التي محمولاتها العوارض الاول غير متناسبة للمسائل التي محمولاتها عوارض اخرى الا ترى ان مسائل فن السماء والعالم غير متناسبة لمسائل الهيئة لاختلاف

او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشيء مساويا له صدقا او تحققا

جهة البحث لا غير ثم اورد على المستدل به على الوقوع بان الاختلاف بالحيثية وهي حيثية تقييدية فلم يكثر العلوم مع وحدة الموضوع ذاتا واعتبارا او ما حقق سابقا او افيد لدفعه وليعلم ايضا ان هذا التحقيق اي كون الحيثية في نظر الباحث تقييدا او تعليلا ينبغي ان يخصص بما اذا كانت الحيثية من الاعراض الذاتية كما في الطبيعي الطب واما اذا كانت عرضا غريبا كما في الاكر المتحركة فان موضوعها الاكر والتحرك عرض غريب لاحق بواسطة امر اعم فينبغي ان يكون تقييدية لانه لو لم يكن تقييدية يكون الموضوع مطلق الكرة والباحث خص البحث بهذا العارض وبما يعرضه من جهة هذا العارض في نظره فقد قصر البحث على العرض الغريب على ما يعرضه في نظره بواسطة العرض الغريب لزم ان يراعي في الاستدلال هذا العرض فيجعل حدا اوسط وقد تقرر في فن البرهان ان العرض الغريب لا يقع حدا اوسط واما اذا كانت الحيثية تقييدية فلا محذور فيه لان الباحث انما يطلب العوارض التي يعرض لهذا المقيد لذاته او لما يساويه ولا يلزم شيء من المفاسد ولا يرد ايضا ما يرد على جعل الحيثية التي هي عرض ذاتي تقييدية فان العرض الغريب لا يمكن ان يبحث عنه حتى يرد ان الحيثية قد يبحث عن نفسها فلا يكون تقييدية فافهم واحفظ فانه بحث عزيز **قوله** مساويا له صدقا او تحققا الخ اعتبر التساوي واعم في العارض بواسطة المباين الملازم له وجودا وعدما واسطة في العروض عرض ذاتي لمعروضه بالحقيقة من عوارض المباين لا من عوارضه وعد عوارض المساوي من عوارضه انما كان لشدة الاتصال الذي بين المتساويين وشدة الاتصال الذي يصح عد عوارض احدهما من عوارض الآخر مسلم في المتساويين بحسب الصدق لاتحادهما صدقا عليه فعارض احدهما عارض للآخر واما المساوي بحسب التحقق المباين فهو انه غير ذات المعروض فلا وجه لعد عارضه عارضا له ثم الذي يدعون من وجوب كون المحمول في المسائل البرهانية من العوارض الذاتية يستدلون عليه بان العرض الغريب لا يتعلق به يقين دائم ثابت فان الثبوت ليس له حقيقة وانما الثبوت للواسطة فلا يكون يقين دائم بالثبوت لذي الواسطة الا بالعرض يتعلق اليقين للواسطة وبعد هذا اليقين لا يحتاج في يقين الثبوت لذي الواسطة الى برهان فلا فائدة في تضييع الوقت في اثبات العوارض الغريبة وهذا بعينه يقتضي ان لا يكون العارض بواسطة المباين المساوي في التحقق محمولا للقضايا البرهانية اذ لا يصح تعلق اليقين الدائم بنفس هذا الثبوت الا بالعرض فالاولى ان لا يعمم المساوي بل يخص المساوي بحسب الصدق فقط اللهم الا ان يحمل ما يتكلمون لا يجانب في بعض المسائل لكن فافهم

158

فالمعتبر في الاول ربما يقال له العرض الاولي ونفي الواسطة في العروض ونفي احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا

قوله فالمعتبر الخ اعلم ان الواسطة تطلق على ما كان علة للعلم ويقال لها الواسطة في الاثبات وانتفاؤها انما يكون في البديهيات وقد تطلق على امر يكون متصفا بالصفة حقيقة وتنسب تلك الصفة الى امر آخر اليه فيقال لهذا انه واسطة في عروض هذه الصفة لذلك حقيقة والصفة في هذه الواسطة يكون واحدة عارضة للواسطة حقيقة وتنسب الى ذي الواسطة نوع من العلاقة وهذا كما يعرض الحركة لجالس السفينة بواسطة السفينة فالجالس متحرك بحركة السفينة لا بحركة نفسه وهذه الواسطة هي الواسطة في العروض وقد تطلق الواسطة على ما يكون سببا وعلة لثبوت صفة لموصوف فههنا الصفة ثابتة لذي الواسطة حقيقة وبالذات لكن بسبب علة وجعل جاعل ويقال لهذه الواسطة واسطة في الثبوت وهي على قسمين منها ما لا يكون الواسطة موصوفة اصلا بهذه الصفة انما لها السببية لا غير كالصباغ الذي هو واسطة في ثبوت الصبغ للثوب وكونه مصبوغا وليس الصباغ مصبوغا وقد تكون الواسطة ايضا متصفا بالذات فيكون هناك للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذي الواسطة واتصاف الواسطة بالصفة علة لاتصاف ذي الواسطة بها واذا عرفت معاني الالفاظ فاعلم ان المصنف غيره زعموا ان المنفي في القسم الاول من العرض الذاتي الواسطة في الثبوت وفي الثاني اثباتها بشرط كونها مساوية ويرد عليه بانه يلزم ح ان ينحصر القضايا في الضرورية لان ما لا واسطة في ثبوته فهو مقتضى الذات وضروري وكذا ما يكون فيه الواسطة مساوية لان هذا المساوي ايضا عرض ذاتي فهو اما للذات او لما يساويه وعلى الثاني ينتهي الى الذات فهو ايضا مقتضى بمقتضى الذات فيكون ضروريا وهذا الرد قد تلقاه الفاضل اللاهوري بالقبول وهو رد حق لا غبار عليه وما توهم البعض من ان الجوهر جنس للنفس مع ان ثبوته لها نظري فثبوت الذاتيات واللازم قد يكون غير بديهي فلا يلزم كون المسائل ضرورية فقد قال شططا مما يضحك عليه الصبيان فانه لم يرد بالضرورية ما يقابل النظري حتى يرد ما اورد بل المراد الضرورية من الموجهة فالحاصل ان لو كان المنفي الواسطة في الثبوت لكانت جميع المحمولات ضرورية لكونها اما مقتضى الذات او مقتضى مقتضى الذات فينحصر المسائل في القضايا الضرورية ولا يكون مسئلة ممكنة او وجودية ولا شك في لزوم هذا وفساده والمحشي ذهب الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما كان الواسطة وذو الواسطة كلاهما موصوفين بعارض

159

وفي الثاني تحقق احدهما بشرط التساوي فما يعرض الشئ بعد العروض للامر الاعم او الاخص في الصدق او التحقق وللامر المباين فيهما لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشئ بل عرضا غريبا لانه احق بان يعد من احوال الاعم والاخص والمباين وما يعرض له بعد عروضه لما يساويه وان كان احق بان يعد من احوال ذلك المساوي لكنه يعد من احوال الشئ لارتباط بينه وبين ما يساويه وعدم انفكاك بينهما فهاهنا في العرض الذاتي هو العارض لا لاجل الاعم والاخص على الوجه الذي سبق لا العارض للاعم والاخص

والمثبتة في القسم الثاني بشرط التساوي احدهما وهذا ايضا هوس من الهوس لا يصح بحال لان الحد الاوسط في البرهان اللمي علة لثبوت الاكبر للاصغر وقد يكون اعم من الاصغر وهو ايضا متصف بالاكبر فالاكبر في هذا القسم من البرهان اللمي ثابت للاصغر بواسطة الاعم الذي هو الاوسط وهذه الواسطة واسطة في الثبوت وهي ايضا متصف فيلزم ان يكون الاكبر عرضا غريبا للاصغر مع ان المحمول في المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا وايضا العارض للشئ بواسطة امر موصوف بهذا العارض عارض له حقيقة فلا وجه لرفض هذا واثباته لهذه الواسطة لا يكفي في اثباته لهذا الشئ وايضا قد يبحث عن العلم العارض للنفس الناطقة مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال عندهم وكذا العلم والقدرة ونظائرهما العارضة للمفارقات بواسطة الباري عند المحققين فلو لم يكن هذا العارض من العرض الذاتي لما صح البحث فاذن الحق ما ذهب اليه السيد الشريف ان المنفي في القسم الاول الواسطة في العروض فقط وفي القسم الثاني المثبت الواسطة في العروض بشرط التساوي وما قيل في قول السيد مردود وما اول فمردود لا يلتفت اليه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فما يعرض الشئ بعد العروض للامر الاعم وان كان هذا الاعم جزءا له قوله لارتباط بينه وبين ما يساويه وعدم انفكاك الخ عدم الانفكاك مطلقا لا يوجب ان يعد عارض احدهما حقيقة عارض الآخر وكيف يعد عوارض الابوة عوارض البنوة بل الموجب هو وحدة الذات التي يصدق عليها المتساويان فعد العارض لاحد المتساويين عارض الآخر انما هو في المتساويين بحسب الصدق لا غير فافهم قوله على الوجه الذي سبق الخ وسبق منا نقلا عن السيد قدس سره الشريف من ان المنفي الواسطة في العروض فقط اذا كانت اعم او اخص مطلقا او من وجه او مباينا فتذكر قوله لا العارض الاعم او الاخص الخ قد كان مشتهرا بين جماعة ان العرض الذاتي يجب مساواته للشئ فرده ان هذا باطل لا وجه له بل وقع لهم شبهة بعدم فرقهم بين العارض للامر الاعم والعارض الاعم وكذا بين العارض للامر الاخص والعارض الاخص

فالعرض الذاتی یمکن ان یختص بطبیعة المعروض من حیث هی و لا یتجاوز الی الافراد لکن هذا القسم لا یبحث عنه لان المسائل هی القضایا المتعارفة ویمکن ان لا یختص بطبیعته من حیث هی هی فیکون مساویا لها او لا عم او لا خص مطلقا او من وجه لجواز ان لا یکون هناك واسطة فی الثبوت اصلا او تکون و یکون مساویا لها او اعم او اخص منه مطلقا او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق وبما ذکرنا یظهر ان فی تمثیل اللاحق بواسطة المساوی کالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب و التعجب اللاحق له بواسطة ادراك الامر الغریب و نحوهما کما هو المشهور مسامحة لان المراد من الوسائط مفهوماتها ضرورة ان المساواة وغیرها من النسب انما هی للمفهوم و لا شك ان مفهوم المتعجب و المدرك لیس معروضا حقیقیا للضاحك و المتعجب و ما قال المحشی فی حاشیة شرح التجرید ان کل مفهوم یصدق علی فرد شیء فهو یصدق علی مفهومه لا بشرط شیء لاتحاده معه فکانه اراد بمفهوم ما للمفهوم الذاتی

قوله فالعرض الذاتی یمکن ان یختص بطبیعة المعروض الخ هذا القسم یشمل صلوحها للوقوع موضوع المهملة و من هذا القبیل وجوب الطبیعة من حیث هی مع امکان الافراد کلها کما فی وجوب طبیعة احد النقیضین مع امکان کل منهما ثم من هنا ظهر ان الضابطة التی وضعها فیما سبق باطلة فان هذا العرض الذاتی مما یلزم للطبیعة و لیس ثابتا للافراد و سلبه البسیط للافراد و لیس للطبیعة فافهم قوله لجواز ان لا یکون هنا واسطة فی الثبوت فح یکون العرض مقتضی الذات و لا زما من لوازمه و ح یحتمل ان یکون اعم او مساویا قوله او یکون الخ اذا کانت الواسطة فی الثبوت مساویة صدقا او تحققا فالعارض مساو ضرورة انه یوجد بوجود الواسطة و ینعدم بعدمها و کذا اذا کانت اعم باحد الوجهین کان العارض اعم باحد الوجهین و اذا کانت اخص کان العارض اخص قوله فکانه اراد بمفهوم الخ ارادة المفهوم الذاتی بعید من کلامه فان کلامه کان فی رسم مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر صادق علی افراده و قال فی اعتذار الایراد بانه کیف یصح هذا التعریف مع ان هذا المشتق غیر صادق علی مفهوم هذا المشتق بعد الاعتذار بانه لا یجب فی التعریفات الصدق علی المفهوم انما یجب التساوی و هو بالصدق علی الافراد لا غیر بان ما یصدق علی الفرد یصدق علی المفهوم من حیث هو فلا یصح التخصیص هٰهنا بالمفهوم الذاتی و کلامه فی الرسم لمفهوم المشتق و هو غیر ذاتی لافراده

او اراد بالصدق علی ذلك المفهوم ما یشتمل الصدق لا علی سبیل الحقیقة و الا فلا یخفی انه لا یصح کیف و مناط الصدق هو قیام مبدأ الاشتقاق بالموضوع و التحقیق ان الامر المتساوی هٰهنا من حیث نفس مفهومه عرض ذاتی و من حیث انه ماخوذ مع الطبیعة الانسانیة و متحد معها و لو بالعرض معروض لعرض ذاتی آخر فالمتعجب من حیث هو لا بشرط شیء عرض ذاتی و من حیث هو ماخوذ مع الطبیعة الانسانیة و متحد معها معروض للضحك فلیتامل قوله علی ما ذکره المتاخرون متعلق بتفسیر الموضوع فان الشیخ فسر موضوع الصناعة فی الشفا

قوله او اراد بالصدق الخ هذا التوجیه لا بعد فیه و علی هذا فمقصوده ان کل ما یصدق علی الفرد یصدق علی الطبیعة من حیث هی فی الجملة بالعرض و هذا القدر من الصدق یکفی لصحة التعریف فافهم و لا تلتفت الی ما قیل ان هذا ایضا یابی عنه کلامه لکونه مذکورا فی الاعتذار المذکور و لا بد هناك من التزام الصدق بالذات قوله کیف و مناط الصدق الخ لعلّه ان مناط صدق العوارض قیام مبدأ الاشتقاق به و لا یلزم من قیام المبدأ بالفرد قیامه بالمفهوم من حیث هو و هذا ظاهر جدا ثم ان دعوی صدق ما یصدق علی الفرد علی المفهوم مطلقا لا یکاد یصح فی الذاتیات ایضا فان الفردیة صادقة علی الفرد و غیر صادقة علی الطبیعة من حیث هی و کذا دعوی صدق ما یصدق علی الفرد یصدق علی المفهوم بالعرض لا یصح ایضا فان النوع فرد للعرض العام و یصدق علیه النوعیة و لا یصدق علی العرض العام و کذا الفردیة یصدق علی الفرد و لا یصدق علی المفهوم من حیث هو و لو بالعرض بل انما یصح فی العوارض التی یمکن عروضها للمفهوم فافهم قوله و التحقیق الخ جواب لما اورده سابقا علی مثال القوم و دعوی ان الضاحك عارض بواسطة المتعجب بان المتعجب له اعتباران اعتبار نفس مفهومه و بهذا الاعتبار عرض ذاتی للانسان و لیس واسطة اصلا لعدم کونه معروضا للضاحك و اعتبار انه متحد مع الافراد و بهذا الاعتبار معروض للضاحك فهو واسطة فی عروضه للانسان فانه ضاحك بما هو متعجب لا غیر و هذا هو مراد القوم فافهم قوله متعلق بتفسیر الموضوع الخ کان بحسب الظاهر توهم انه لا یصح هذا الکلام من الشارح قید تفسیر العرض الذاتی و لیس العرض الذاتی عند المتاخرین هذا بل اعم منه فانهم یعدون العارض للجزء الاعم من العرض الذاتی فاجاب عنه لکلا اولا بانه لیس متعلقا بتفسیر العرض الذاتی بل بتفسیر الموضوع و الحاصل ان هذا التفسیر صدر من المتاخرین و اما القدماء فیفسرون بما فسر الشیخ و ثانیا بانا سلمنا انه متعلق بتفسیر

بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها الخ على ما سياتی ويحتمل ان يتعلق بتفسير العرض الذاتی
وحده او مع تفسير الموضوع وح اراد بالمتاخرين جمهورهم واشار الى الخلاف بعضهم حيث
زعموا ان ما يلحق الشیٔ لجزئه الاعم عرض ذاتی لا الى الخلاف للمتقدمين فان الشيخ[٢٦٧]
قد وصف[٢٦٨] هذا التفسير فی برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا **قوله** او بان يجعل[٢٦٩]
نوعه او بان يجعل جزئه موضوع المسئلة كما يقال الصورة تفسد وتبدل باخرى صرح به المحقق
الطوسی فی شرح الاشارات **قوله** ما يعرضه لامر اعم ای ما يعرض عنه بواسطة امر
اعم واسطة فی الثبوت على ای التقسيمين او واسطة فی العروض بشرط ان لا يتجاوز ذلك الاعم
العموم عن موضوع العلم لئلا يكون البحث فی العلم عن العرض الغريب وفی البحث عما هو عرض ذاتی لنوع موضوع العلم

العرض الذاتی لكن المراد من المتاخرين جمهورهم وليس هذا التقييد للاشارة الى ان القدماء خالفوا فيه وكيف يصح هذا
فان الشيخ الذی من القدماء وصفه بانه فی غاية التحقيق بل هو للرد على من نسب الخلاف الى المتاخرين مطلقا
واشارة الى ان فيه خلاف من لا يعتد بخلافهم **قال الش** كالجسم الطبيعی فی قولهم كل جسم فله حيز طبيعی الخ
فی العلم الطبيعی وموضوعه وكذا كل مثال الاصول الفقهاء **قوله** او بان يجعل جزء الخ المراد
الجزء الخارجی فان الجزء المحمول قد يكون اعم فجعله موضوعا للمسئلة واثبات ما هو عرض ذاتی له يخرج البحث
عن الخصوص الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة ثم بهذا يندفع اشكال آخر هو انه يبحث
فی الطبيعی عن النفس مع انها ليست عين الموضوع ولا نوعا ولا عرضا ذاتيا ولا نوعا له واما
فی مثال الصورة بانه تفسد فلسنا نحتاج الى ان نجوز البحث عن جزء النوع فان
الصورة عرض ذاتی للجسم الذی هو الموضوع لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح
الشيخ بان الصور اعراض ذاتية للجسم ويمكن مثل هذا فی النفس فانها من جهة
ما هی منوعة له كانها من عوارضه فتامل ثم ان تجويز البحث عن جزء النوع مع كونه
مباينا بعيد كل البعد الا من جهة ما ذكرنا من انه من عوارضه فافهم **قوله** واسطة
فی الثبوت الخ لا بل واسطة فی العروض فقط فانها هی المعتبرة نفيا واثباتا كما تقدم

او لنوع عرضه الذاتی وان كان فی الظاهر بحثا عن الغريب لكونه لامر اخص لكنه فی الحقيقة
بحث عن العرض الذاتی بناء على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فهذا الشرط
انما هو على تقدير الفرق واما على تقدير المسامحة فی تعريف الموضوع وتجويز البحث
عن الغريب فلا حاجة اليه **قوله** او يجعل عرضه الذاتی الخ ههنا اربع صور الاولى ان يجعل عرضه[٢٧١]
الذاتی موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتی كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان الثانية ان يجعل
العرض الذاتی موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية

قوله فهذا الشرط انما هو الخ لان هذا الشرط انما هو لئلا يكون البحث عن العرض الغريب واذا جوز البحث عنه
فلا وجه لهذا الشرط ولا يذهب عليك ان هذا الشرط لاجل ان لا يخرج البحث عن موضوع الصناعة وتجويز
البحث عن العرض الغريب ليس تجويزا لمطلق العرض الغريب الذی هو عرض ذاتی لنوعه او لما هو اعم
من نوعه بشرط ان يكون نفسه من نوعه او لنوع العرض الذاتی او اعم منه بشرط ان يكون نفسه او نوعه وبهذا لا
البحث لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما يعرض لامر اعم من الموضوع فان البحث ح يخرج
عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه على كل تقدير فافهم **قال الش** فلا ريب فی انه يبحث
فی العلم الخ اشارة الى اشكال مشهور ودفعه وتفصيل الاشكال ان ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال
التی ليست اعراضا ذاتية للموضوع بل اعراض تحقه بواسطة امر اخص فلا يصح تعريف الموضوع
بالذی ذكرتم وتقرير الجواب ان المراد فی تعريف الموضوع من العوارض الذاتية اعم من
ان يكون اعراضا ذاتية للموضوع او لنوعه او لنوع اعراضه الذاتية والمراد بالبحث اعم من ان يثبت له
اعراضه الذاتية او لنوعه او لنوع اعراضه الذاتية **قال الش** وقد نص الشيخ الخ هذا تائيد
على تلك الارادة والحاصل ان الشيخ اولا جوز ان يكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية
لانواع موضوعات الصناعة او اعراض اعراضه واذا كانت المحمولات اعراضا ذاتية للانواع وللاعراض
فالموضوعات للمسائل تلك الانواع وتلك الاعراض فهذا اشارة الى تعميم البحث عن الموضوع
وانواعه واعراضه ثم عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها

والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتى موضوع المسئلة ويثبت له عرض ذاتى ومثاله ماذكر فان المتحرك بالحركتين المستقيمتين نوع للعرض الذاتى والسكون بينهما عرض ذاتى والرابعة ان يجعل نوع العرض الذاتى موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينها وبالجملة يكون موضوع المسئلة موضوع العلم ونوعه وجزئه وعرضا ذاتيا ونوعه وعرضا ذاتيا لعرض ذاتى وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتى ويكون محمولها عرضا ذاتيا له ونوعه عرضا ذاتيا لعرض ذاتى وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتى وربما يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتى ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتى ونوع موضوع العلم مع عرضه الذاتى وعرضا ذاتيا لعرض ذاتى مع ذلك العرض الذاتى كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسرى وطبعى معا وهل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة وهل الحيوان المريد تتخلف حركته عن ارادة التحريك وهل بطوء الحركة يتخلل السكون بينه فى الحاصل ان المدار على ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه الذاتية المنسوبة اليه قوله وفى كلام الشيخ الخ لا خلاف فى ان ما يعرض الشئ لامر اخص عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى موضوع العلم ولا يبحث عنه فى العلم فالاعراض الذاتية فى تعريف الموضوع عبارة عن الاحوال المنسوبة وذكرها بعدها للبيان

والاصل فى العطف المباينة بين المعطوف والمعطوف عليه فالاحوال المنسوبة اليها هى الاعراض الذاتية للانواع او الاعراض انفسها او انواعها ولا اشكال على الشيخ اصلا بوجه واما تعريف المتاخرين الذى ذكر من قبل فيرد عليه الاشكال ويدفع بارتكاب المسامحة او تكلف تكلفا آخر كما بين بقوله واما تعريف المتاخرين الخ قوله لا خلاف فى ان ما يعرض الشئ لامر اخص الخ هذا رد على جواب الشارح وحمل كلام الشيخ على ما حمل حاصله انه لا خلاف لاحد فى ان ما يعرض الشئ لامر اخص عرض غريب فالاعراض التى تلحق الموضوع بواسطة انواعه او انواع اعراضه الذاتية عرض غريب والعرض الغريب لا ينسب الى ما هو عرض غريب له ولا يبحث عنه اصلا فالاحوال المنسوبة هى الاعراض الذاتية

واما العوارض الذاتية فى تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع المعروض على الاطلاق فان العارض الذاتى منه ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق كالتحيز للجسم ومنه ما يشتملها على التقابل كالزوجية للعدد

ثم لا يتجه الجواب بما ذكره الشارح ولا يصح حمل كلام الشيخ على ما حمل بل ذكر العرض الذاتى بعد ذكر الاحوال المنسوبة للبيان والايضاح فالعطف تفسيرى واما ما ذكر فى تعريف المسائل ان المحمولات الاعراض الذاتية لهذا الموضوع او انواعه او اعراضه فلم يرد بالعرض الذاتى بهذا التفسير والايضاح او الترديد لانه يجب ان يكون البحث عن اعراض الموضوع الذاتية لما عرفت بل اراد قسما منه وهو العرض الذاتى الذى يشتمل افراد الموضوع بنفسه فالمعنى ان محمول المسائل العرض الذاتى الذى يشتمل افراد الموضوع بنفسه على الاطلاق لهذا الموضوع او لانواعه او اعراضه او انواع اعراضه فالعرض الذاتى الذى يشتمل افراد انواع الموضوع او انواع اعراضه يشتمل الموضوع لا على الاطلاق بل على التقابل وكلا القسمين اعراض ذاتية للموضوع لكن بعضها شاملة وبعضها غير شاملة هذا التقرير ما قصده وانت لا يذهب عليك ان دعوى عدم الخلاف فى ان الاعراض الغريبة للموضوع لا يبحث عنها اصلا وليست منسوبة الى الموضوع دعوى من غير حجة وبرهان ومن الدليل وقعه فيما وقعه انه رأى فى بعض العبارات ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها ولم يتفطن على المراد فانهم لم يريدوا به ان لا يبحث عن الاعراض الغريبة للموضوع اصلا بان يثبت له اولا بان يثبت لانواعه واعراضه حتى ينفع لما قال المحشى بل ارادوا به ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان يجعل محمولا لما هى اعراض غريبة له وينعقد منها قضية وهذا بعينه هو الذى قالوا ان شرط المسائل البرهانية ان يكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها والا لم يصح تعلق اليقين الدائم الثابت لان الاعراض الغريبة عارضة للموضوعات بواسطة عروضها لامر آخر فلا يمكن ان تعلق بها يقين ثابت بل اليقين تابع لليقين بثبوتها للواسطة فلا يمكن اثبات مثل هذه القضية بالبرهان فلا يلزم من هذا ان لا يجوز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا ونعم لا اولوية للتاويل فى عبارات الشيخ من التاويل فى هذه العبارة بل التاويل فى هذه العبارة اولى لقربه وقيام القرينة بخلاف العبارات المتقدمة للشيخ لبعده وعدم القرينة فانها اليسير بتاويل المحشى من جملة الالغاز كما لا يخفى وايضا لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه ونوع اعراضه لان اعراض موضوع الصناعة عارضة لانواعه وانواع اعراضه بواسطة

وقال بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في
كل علم وصار النظر ليس في موضوع مخصوص لكان العلم الجزئي علما كليا ولما كانت العلوم
متباينة **قوله** او مبني على الفرق الخ حاصله ان موضوع العلم كما يكون غير موضوع المسئلة
وغيره كذا المحمول للعلم يكون غير محمول المسئلة وغيره كقولهم كل جسم فله حيز طبعي وكل
فلك لا يقبل الخرق فهذا على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المتقابلة اي امر
دائر بينها فعلى كل تقدير العرض الذاتي لموضوع العلم والمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم

اعلم ان الاعراض الذاتية للموضوع غريبة وعارضة لانواعه وانواع اعراضه بواسطة امر اعم فلو وقع محمول المسئلة نوع موضوع الصناعة
او نوع اعراضه لكان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا غريبا لموضوع المسئلة وقد شرطوا
في المسائل البرهانية ان يكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها اللهم الا ان يكون الاعراض الذاتية
لموضوع الصناعة ذات جهتين ويكون بوجه اعراضا ذاتية للموضوع وبوجه لانواعه وانواع اعراضه قال **قوله**
وقال بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة الخ لعله اراد بالاعراض الغريبة الاعراض الغريبة لموضوعات
المسائل وموضوع الصناعة جميعا لان الاستحالات المذكورة انما يلزم على هذا فانه لا يلزم من تجويز البحث
عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوع المسئلة اعني للانواع وانواع الاعراض
دخول كل علم في آخر وصيرورة النظر لا في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع
الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا فساد فيه وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة
ولم يوخذ مع حيثية لم توخذ في موضوع العلم فهذا الفن جزء من ذلك العلم كما في السماء والعالم والطبيعي وكذا لا يلزم
من تجويز البحث عن العوارض الذاتية للانواع وانواع العوارض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة الى اصل
موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض الشيء من جهة الوجود الذي هو
اعم الحيثيات وههنا لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن العوارض التي عرضت للموضوع بواسطة
امر اعم او مباين او اخص غير النوع وايضا لا يبطل تباين العلوم فان كلما لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا نوعه ولا عرضه
ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم واذ قد ظهر لك مراد بهمنيار فقد بان عندك ان لا تايد في كلامه لما قصده المحشي فافهم **قوله** حاصله يعني ان محمولات

وانت تعلم ان المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا من الاحوال الاعتبارية وما يبحث عنه
على ما يحكم به الضرورة احوال حقيقية وايضا يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة
بالذات والضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات
في مسائل الصنائع البرهانية وتحقيق المرام ان المعتبر في موضوع العلم نفس
الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم فما يلحقها
من حيث العموم والخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي وان كان عرضا غريبا من حيث العموم والخصوص

المسائل وان لم يكن اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بحسب انفسها لكن المقصود من البحث عنها اثبات الاعراض الذاتية
للموضوع فان المفهوم المردد بين محمولات المسائل عرض ذاتي لموضوع العلم ولما لم يمكن ثبوته للموضوع الا بثبوت احد
شقوقه لبعض الانواع والشق الآخر للبعض الآخر اثبت شقوقه لنوع نوع فيظهر ثبوته للموضوع **قوله** وانت تعلم الخ رد
للجواب بان المفهوم المردد امر اعتباري يعتبره العقل من محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث بالذات
انما يكون عن احوال حقيقية وانت تعلم انه ان اراد بالاحوال الاعتبارية الاحوال الاختراعية التي لا تحقق
لها في نفس الامر اصلا لا بانفسها ولا من جهة المنشاء فهو ممنوع كيف وان المفهوم المردد بين محمولات المسائل
امر منتزعه العقل من منشاء صحيح وان اراد ما لا وجود له في الخارج انما يعتبره العقل مما ثبت لانواعه فمسلم
لكن لا يلزم ان يكون الاحوال المطلوبة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا عينية **قوله** وايضا يلزم ح
الخ يعني ان محمولات المسائل ح اعراض غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة وايده بما قال الشيخ ان الاعراض
الغريبة لا تكون مطلوبة في المسائل وانت لا يذهب عليك ان كون محمولات المسائل اعراضا
غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات
المسائل ومراد الشيخ ايضا ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا يكون مطلوبة في البرهان فانها
كما مر لا يصلح لتعلق اليقين الدائم والاولى في الرد ان يقال ان هذا المجيب سلم ان المقصود من
اثبات الاعراض الذاتية للانواع اثبات المفهوم المردد للموضوع فلم يكن المسائل مقصودة بالذات
بل المقصود شيء آخر والوجدان يكذبه **قوله** وتحقيق المرام الخ لما رد الجوابين المذكورين في الشرح في زعمه اراد ان يجيب من عنده

168

مثلا موضوع العلم الطبعي هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز او من حيث الخصوص

نفسه حاصله ان المعتبر في الموضوع نفس الطبيعة من حيث هي لا الطبيعة من حيث العموم اي من حيث انها متناولة لكل فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها موجودة في البعض ومتخصصة ولو كانت معتبرة من حيث العموم لما كانت الاحوال العارضة للخصوص مبحوثا عنها ويتجه الايراد كما كان لو كانت معتبرة من جهة الخصوص لما كانت الاحوال العارضة لها من جهة العموم مبحوثا عنها واذا كان المعتبر طبيعة الموضوع من حيث هي هي تحقق في كل خصوص فالاخص نفسه هذه الطبيعة وما يعرض له عارض لهذه الطبيعة بالذات فهي اعراض ذاتية لها فما يعرض الشئ لامر اخص اعراض ذاتية من هذا الوجه ثم انه نقل ههنا حاشية قد صرح فيها بان المعتبر في الموضوع الطبيعة لا بشرط شئ وهذه المرتبة اخترعها هو وبين في بعض كتبه ان هذه المرتبة هي من حيث بان تكون الحيثية قيد اللحاظ اي نفس الماهية الملحوظ للحاظ من حيث هي وان كان معها الف قيود لكن لم تقيد اللحاظ بشئ منها وهي اعم من الماهية لا بشرط شئ فان قيد الحيثية فيها للماهية الملحوظة في اللحاظ فلا بد لها من ان تلحظ مجردة عن القيود ولو في اللحاظ واما هذه المرتبة فالماهية غير مجردة عن القيود ولا لا مجردة انما اللحاظ مجرد وهو اعم من ان يكون الملحوظ مجردة او مخلوطة وفي هذه المرتبة ايهام اجتماع النقيضين كما في مرتبة لا بشرط شئ ايهام ارتفاع النقيضين فان هذه المرتبة تصدق على المخلوطة ايضا فحكمها حكم ما في بعض المخلوطة يصدق ثبوت الكتابة وفي اخرى سلب الكتابة فهذه المرتبة كاتبة وليست بكاتبة وفي مرتبة لا بشرط شئ مجردة عن العوارض كلها فيصدق سلب العوارض كلها فيكذب ثبوت العارض ثم ثبوت سلبه وانت لا يذهب عليك ما فيه اما اولا فلان هذه المرتبة مما لم يبينه ببرهان ولم يوضح بوجه من الوجوه والذي لزم من بيانه ان ههنا مركبا تقييديا هو الشئ الملحوظ للحاظ مطلق لكن لا يلزم منه ان يكون له مصداق مغاير للاعتبارات الثلثة المشهورة كيف واطلاق اللحاظ وتقييده لا يغير الملحوظ عما هو عليه بل مصداق هذا ليس الا المطلقة والمخلوطة والمجردة ايضا يصدق عليهما باعتبار انهما قد لحظتا للحاظ مطلق ثم انه لو كان هذه المرتبة المغايرة للمراتب الثلثة متحققة لزم ان تعقل قضية سوى المحصورة والشخصية والطبيعية والمهملة موضوعها هذه المرتبة ولم تعقل بعد واما الذي قال ان في هذه المرتبة ايهام اجتماع النقيضين كما في المطلقة ايهام ارتفاع النقيضين فسهو منه وهوس من هوساته فان ايهام اجتماع النقيضين

169

كالقوة اللامسة اعراض ذاتية لطبيعته من حيث هي وان كانت اعراضا غريبة لطبيعته العامة او الخاصة فالعارض لامر اخص ان اعتبر

في المطلقة ايضا كما ان ايهام ارتفاع النقيضين فيها وبيان ذلك ان المطلقة ليست في حد ذاتها الا ذاتها وذاتياتها لان الشئ عبارة عنها فلا يكون في مرتبة الشئ التي فيها هو ما هو الا هو ثم منها من الذاتيات فاذا قصد الحكاية عنها لم يصح حكاية بايجاب شئ من العوارض ثبوتيا وسلبيا بل انما يصدق سلب جميع العوارض فاذا قيل الانسان في حد نفسه كاتب او لا كاتب كذب لان في هذه المرتبة ليس شيئا منهما ويرجع الى انه ليس شئ منهما ذاتيا فبهذا الوجه فيها ايهام ارتفاع النقيضين لا ذلك ويتوهم ان قولنا الانسان من حيث هو في حد نفسه كاتب وقولنا هو في حد نفسه لا كاتب متناقضان في الواقع لانهما موجبتان احدهما معدولة والاخرى محصلة وهما لا تتناقضان ثم ان المطلقة هي الموجودة في الاعيان بوجودات وفي كل وجود لها عوارض ففي بعضها ثبوت شئ وفي اخرى سلبه كالانسان في زيد كاتب وفي بكر ليس بكاتب فاذا اريد الحكاية عن هذا النحو من العروض والوجود قيل الانسان من حيث هو عرض له الكتابة صدق وقيل هو من حيث هو لم يعرضه صدق فانه عرض له من حيث هو الكتابة في بعض الوجودات وفي بعضها لم يعرض فبهذا الوجه فيه ايهام اجتماع النقيضين وليس اجتماع النقيضين اذ المهملتان لا تتناقضان كما بين في المنطق واما ثانيا فلان ما ذكره لا يتوقف على اعتبار هذه المرتبة لان ما ذكره جار في المطلقة ايضا لانها توجد بوجودات الخصوصيات لانها نفس المطلقة فان الخصوصية لا تغير حقيقة المطلقة فما هو عارض للاخص عارض لها لانها نفسه فمن هذه الجهة صارت العوارض للامر الاخص اعراضا ذاتية للمطلقة واما ثالثا فلانا سلمنا ان هذه المرتبة صادقة على المخلوطة لكنها اعم البتة والعارض الذي عرض بالذات للاخص عارض له من جهة تخصيصه بهذه الخصوصية فلا يلزم منه العروض بالذات للاعم وان اخذ في هذه المرتبة حتى يكون عرضا ذاتيا له فان قلت هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة انما تتكثر بتكثر المخلوطة وتتوحد بتوحد المطلقة اذا اخذت من حيث الاطلاق والعموم وهذه المرتبة هي بعينها الامور الكثيرة وبعينها الامر الواحد فما يعرض للامور الكثيرة يعرض لها بالذات لانها هو وما يعرض للامر الواحد يعرض لها بالذات فالعوارض العارضة للاخص عارضة لها بالذات فهي اعراض ذاتية قلت ان اراد نفي الوحدة والكثرة الشخصيتين فمسلم لكن لا ينفع فان الامر الواحد بالوحدة المبهمة لا يصلح لعروض هذه العوارض الا بعد تخصيصه بخصوصية وما هذا شانه فهو عرض غريب له

اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض الذاتية و
ان اعتبر خصوصيته والاحوال العارضة له من حيث الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة

وان اراد نفي الوحدة والكثرة مطلقا فهذا باطل لان هذه المرتبة شيء هو ما به هو مغاير عما عداه فهذا نوع وحدة وان لم يكن فهذه المرتبة لا شيء محض ثم انا سلمنا ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة اصلا لكن هذه المرتبة لا تصلح لعروض هذه العوارض الا بعد تخصيصها بخصوصيته وتوحدها بوحدة وما يعرض بهذا الوجه فهو عرض غريب ثم انه قيل ان الموضوع ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي من المطلقة والمخلوطة ولا شك ان المخلوطة نفس الاخص فالبحث عنه بحث عن الموضوع لكان له وجه واما ثانيا فلان ما ذكر لو سلم فانما يجري فيما الموضوع ذاتي له كنوع موضوع الصناعة واما ما الموضوع عرضي له كانواع العوارض الذاتية فلا يجري فيه لان هذه المرتبة ليست نفسها بل متحدة معها بالعرض فعوارضها ليست عارضة لها بالذات فان قلت اذا اعتبر الاعم من حيث انه نفس طبيعة الاخص لاتحاده معه بالعرض كان العارض للاخص عارضا له بالذات وان لم يكن عارضا بالذات اذا اعتبر الخاص من جهة الخصوص قلت الاعم اذا كان متحدا بالعرض فباعتبار هذا الاعتبار لا يكون نفسه الا بالعرض فكيف يكون عارضه عارضه بالذات وبل هذا الا تهافت ولا مخلص عنه الا بان يقال ان انواع الاعراض مساوية لانواع الموضوع فعوارض انواع الاعراض عارضة لانواع الموضوع بواسطة المساوي فهي اعراض ذاتية لها وانواع الموضوع متحدة معه فهي اعراض ذاتية له وفيه تامل من وجهين فتامل واما خامسا سلمنا ان الاعراض اللاحقة بواسطة الاخص اعراض ذاتية فباي اعتبار وقعت محمولة في المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية للموضوع فينبغي ان تجعل موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لان تجعل اعراض ذاتية لشيء بما هو اعراض ذاتية له محمولة لشيء آخر وبعبارة اخرى انه اذا جعل المحمولات في المسائل عوارض ذاتية لاصل الموضوع من حيث انها اعراض ذاتية له فقد تعلق القصد اولا وبالذات بمعرفة حال الموضوع فلم يكن حال موضوعات المسائل مطلوبة فلم يكن المسائل مقصودة والوجدان يكذبه كما اورد على الفارق بين محمول العلم ومحمول المسئلة واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة لموضوع العلم فقد لزم البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة فلزم المفر فيما عنه المفر وليعلم انه اورد البعض على تحقيق المحشي بوجه آخر هو انه لو صح هذا لزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي فان موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المثبتة في العلوم الجزئية

وهذا لا يجري في العارض لامر اعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك فتامل جدا او يقال ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبعي من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي لموضوعه بهذه الحيثية فبعض اعراضه الذاتية يلحقه من حيث هو سار في جميع الافراد

وعوارض الاخص عند المحشي عوارض الاعم من جهة ان الاخص نفس الاعم فيلزم ان يكون الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فدخل العلوم الجزئية في العلم الكلي وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم ان الاعراض المبحوثة في العلوم الجزئية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي لكن لا يلزم منه دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لان الحيثية التي في نظر الباحث مختلفة فالعلم الكلي يبحث فيه عما يعرض له من حيث الوجود ويبحث في العلوم الجزئية بحيثيات اخرى فالاعراض الذاتية لموضوع العلم الكلي اذا بحث عنها من حيثية زائدة لا يكون داخلة في العلم الكلي والحاصل ان التمايز بين العلم الكلي والعلوم الجزئية بالحيثية وجهة البحث وان كان الاعراض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية للموجود الذي هو موضوع العلم الكلي فتامل فيه قوله وهذا لا يجري في العارض لامر اعم جواب ثالث وعلى تحقيقه من انكم جعلتم العارض لامر اخص من العرض الذاتي للاعم لاتحاده معه واخذه من حيث ان الاخص مع الاعم والاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم كذلك يتحد الاعم مع الاخص فينبغي ان يكون العارض لامر اعم عارضا للاخص لاتحاده معه واعتباره من حيث ان الاخص في ذلك الاعم وتقرير الجواب ان هذا لا يجري في العارض لامر اعم فان الاعم متحد مع كل اخص فلم يكن لما يعرضه اختصاص بالاخص بل يتناول هذا الاخص واخص آخر مباينا له ولا بد للعرض الذاتي من الاختصاص ثم بعضهم قالوا قوله فان الاعم بوحدته المبهمة غير مناسب فان الكلام في الاعم من حيث هو الذي ليس بواحد ولا كثير فانه هو نفس الطبيعة لا بشرط شيء من غير لحاظ امر زائد وهذا انما يرد لو ثبت ان هذه المرتبة عنده مسلوب الوحدة والكثرة مطلقا باي نوع كان من الوحدة والكثرة ثم ما ذكره المحشي غير واف لان عدم الاختصاص لا يضر كونه عرضا ذاتيا فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان ما يعرض للاخص عارض للاعم بالذات لوجب بحكم الاتحاد ان ما يعرض للاعم عارض للاخص بالذات وان كان غير مختص فيلزم ان يكون عرضا ذاتيا له بعد فافهم قوله او يقال ان موضوع العلم الخ جواب آخر للاشكال الذي كان الشارح في صدد دفعه وحاصله انه ليس الموضوع الطبيعة من حيث هي بل الموضوع الطبيعة من حيث السريان

١٧٢

كالحيز الطبعي والشكل الطبعي وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد كقوة اللمس وامتناع الخرق فما ظن انه عارض لامر اخص هو ليس عارضا لامر اخص هذا ما حصل لي في هذا المقام ومن الله الفضل والانعام قوله فان قلت لا نحتاج الى ذلك اه

والانطباق على بعض الافراد وكلها ومن العوارض ما يعرض للطبيعة من حيث السريان في الكل كالتحيز للجسم ومنها ما يعرض لها من حيث السريان في البعض كقوة اللمس العارضة للجسم من حيث وجوده في البعض من افراده فليس عارضا لامر اخص عارض للموضوع بالذات واورد عليه ان هذه الحيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية وعلى الاولين فالموضوع نفس الطبيعة لان الحيثية الاطلاقية لا تورث التقييد والتعليلية خارجة فاذن القضية مهملة والمسائل يجب ان تكون محصورة وعلى الثالث فالمراد بهذا المركب التقييدي فهو باطل وان اراد به مرتبة من المهية موجودة في الذهن او في الخارج وبل هي الا المهية من حيث الخصوصية وهي لما فرد ذهني او خارجي فيكون القضية المنعقدة بها قضية شخصية وانت لا يذهب عليك ان الحيثية حيثية تقييدية وهذا المركب التقييدي عنوان وشرح لمرتبة من مراتب المهية وهي نفس الطبيعة الصالحة لان يوجد في الافراد وهو اعتبار اخص من نفس الطبيعة من حيث هي فانها تصلح لان يوجد مع الافراد ومتصفة باحكامها بان توجد بهذا النحو من الاعتبار وتصلح لان لا يوجد معها بل اعتبرت مجردة عن الافراد ماخوذة مع الوحدة الذهنية وح لا يسري اليها احكام الافراد اصلا والمهية من هذه الحيثية مغايرة للمهية من حيث الاطلاق والوحدة الذهنية والماهية من حيث هي منقسمة اليهما وهذه المرتبة غير المرتبة الشخصية فانها تابى عن الصدق على الكثير والوجود فيه وهذه المرتبة تصدق على الكثير وتوجد فيه وهذه المرتبة هي موضوع المحصورة ومهملة المتاخرين عند القدماء على ما نقله الشارح عنهم فقد بان ان الايراد في غاية السخافة ثم ما ذكره المحشي غير واف فان المهية من حيث السريان في الافراد كلا او بعضا هي مرتبة من مراتب المهية توجد بعينها في الواحد والكثير وفي الكل والبعض لا انها تنقسم في الافراد بل الذي في زيد هو الذي في بكر وهو الذي في غيرهما فالمهية من حيث السريان في البعض ليس البعض متعينا بل البعض مطلقا اي بعض كان وهذه المرتبة لا تتصف بالعارض لامر اخص الا بعد تخصيصها بالعرض من جهة تحققها في ضمن هذا الاخص فهذه المرتبة ليست متصفة بالعارض لامر اخص الا بالعرض من جهة تخصيصها به فهو بالنسبة اليها عارض غريب وان لو تصرف في الموضوع بان يجعل نفسه وانواعه واعراضه وانواع اعراضه فيكون البحث عن عوارض كل منها بحثا

١٧٣

مبنى السوال على توهم ان الاشكال في العارض الاخص فحاصل الجواب ان الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان ما يلحق الشئ بعد تخصيصه نوعا ليس عرضا ذاتيا لذلك الشئ على ما صرح به الشيخ وغيره وقد عرفت ان المعتبر في موضوع العلم نفسه من حيث هو لا من حيث الاطلاق ولا من حيث الخصوص فما يلحق الشئ بعد التنوع وان لم يكن عرضا ذاتيا لذلك الشئ من حيث الاطلاق ولكنه ربما يكون عرضا ذاتيا من حيث هو وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته من حيث انها سارية في الافراد كلا وبعضا وما يلحق الشئ بعد التنوع ربما يكون عرضا ذاتيا من هذه الحيثية قوله المستقيم والمنحني الخ في ذلك لان اختلاف اللوا

عن الموضوع لكان نافعا لكن لا يخلو عن تكلف مستغنى عنه فاذن قد بان لك ان الاظهر الخالي عن التكلفات ما ذكره الشارح قوله مبنى السوال الخ وعلى هذا فالاظهر في السوال ان يقال ان العارض يجوز ان يعرض لذاته بان لا يكون واسطة في العروض فيكون عرضا ذاتيا بل الاظهر ان مبنى السوال تغيير تعريف العرض الذاتي بان العرض الذاتي ما يتناول جميع افراد المعروض اما بنفسه او مع ما يقابله وهذا المعنى يصدق على العارض لامر اخص وعلى هذا فتقرير الجواب ان القوم اتفقوا على ان العارض لامر اخص ليس عرضا ذاتيا اصلا فلا يصح تعريف العرض الذاتي بهذا النحو بل لا بد فيه من العروض لذاته او لما يساويه وبعد هذا يعتبر التناول على اي وجه كان وفيه اشارة الى ان العرض الذاتي قد يكون اخص قوله وقد عرفت الخ قد عرفت انه لا يتم الوجهان فتذكر قوله وذلك لان اختلاف اللوازم الخ فيه كلام مشهور هو انه انما يتم اذا كانت اللوازم لوازم المهية وهو ممنوع فانه يجوز ان تكون لوازم الصنف وقد تقرر بان اختلاف اللوازم يوجب اختلاف الملزومات قطعا فان كانت اللوازم جزئيات يوجب اختلاف الاشخاص بالتشخصات وان كانت كليات يوجب الاختلاف بالمهية فانه لا بد من مقتض ومقتضى التشخص جزئي ومقتضى المهية كلي واما اختلاف الرومي والحبشي في اللوازم فهو ايضا يوجب اختلاف مهية الملزوم فان الملزوم هناك المزاج الخاص ومزاج الرومي مخالف لمزاج الحبشي بالحقيقة وانت لا يذهب عليك ان اختلاف اللوازم الكلية انما يوجب كون الملزومات كليات مختلفة واما كونها مختلفة بالمهية فكلا واما قوله لا بد من مقتض فمسلم لكن المقتضي هو جاعل الملزوم واللزوم انما هو لكونهما معلولي علة واحدة

يستلزم اختلاف الملزومات فالمستقيم نوع واحد والمنحني انواع مختلفة باختلاف الانحاء كالزوج والفرد باختلاف الزوجية والفردية **قوله** بل انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق الخ اى عن القسم الذى له خصوصية واختصاص بالمعروض على الاطلاق مع المقابل **قوله** والقسمة المستوفاة الاولية الخ العرض الاولى يطلق على العرض الذاتى و على ما يلحق الشئ لذاته وعلى ما يلحق الشئ لا لامر اعم والاستشهاد انما يتم اذا كان الاولى قال الشيخ الاولية فى هذا الموضع هو ان لا يكون الشئ محمولا على الاعم الذى قبله الخ

ولو سلم ان المقتضى الملزوم فيجوز ان يكون هو الصنف يعنى النوع المقيد بالقيد الكلى ثم انا سلمنا كل ذلك لكن اللوازم ههنا الاستقامة والانحناء العارضين لهما وهما وصفان كيفيان مختلفان نوعا ولا يلزم منه اختلاف الخط المستقيم والمنحنى بالنوع كما قال بعينه فى الحبشى والرومى فافهم **قوله** فالمستقيم نوع الخ قيل الخطوط المستقيمة مختلفة بالزيادة والنقصان وهو مثل الاختلاف بالشدة والضعف وهو يورث اختلافا نوعيا فكذا الاختلاف بالزيادة والنقصان وانت لا يذهب عليك ان الاختلاف بالزيادة والنقصان ليس مثله بالشدة والضعف فى جميع الاحكام كيف والاختلاف بالزيادة والنقصان لو اورث اختلافا نوعيا لكان اجزاء الخط المتصل المختلفة بالزيادة والنقصان متخالفة بالحقيقة فيلزم تحليل المتصل الى امور مختلفة بالحقيقة ومخالفة للكل فى الحقيقة وقد صرحوا بخلافه وهذا بخلاف الشديد والضعيف فانهما ليسا من اجزاء المتصل فتامل فيه **قوله** والمنحنى انواع الخ فالواعراء الاستدارات يوجب اختلاف المستديرات بالنوع تشبثا باختلاف اللوازم وفيه مثل ما تقدم **قوله** اى عن القسم الذى له خصوصية الخ قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان الخاصة هى الخاصة الشاملة وغير الشاملة فى الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم فى الحقيقة لازم للاعم انتهى وفيه ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخاصة الغير الشاملة واللازم الاعم عارضين فى الحقيقة للاعم والاخص وهو فى حيز الخفاء ولم يدل عليه دليل وقد صرح الشيخ بان الفصل عرض ذاتى للجنس وبالعكس فافهم **قوله** والاستشهاد انما يتم الخ تفصيله انه يظهر من كلام الشيخ ان القسمة الاولية قد تكون بالعوارض الاولية للجنس وقد تكون بالعوارض الغير الاولية وهى اولية من حيث القسمة و مثل بامثلة فيها العوارض العارضة لامر اخص فاستشهد المعترض بانها اعراض اولية من حيث القسمة

قوله واما بعوارض لا تكون اولية للجنس اى اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شئ فانه اذا اعتبر نفسه من حيث هو لا بشرط شئ ولا لا بشرط شئ تكون العوارض اولية البتة

فهى اعراض اولية من جهة الشمول على التقابل وان لم تكن اولية بحسب الشمول بانفسها فلم يخرجها الشيخ عن العوارض الذاتية بل عن الشاملة بانفسها فقط واجاب المجيب بان هذا تصريح منه بان القسمة عرض ذاتى واما الاقسام والاعراض فليست اعراضا ذاتية فقد استشهد على ان الاقسام والاعراض ليست اعراضا ذاتية والاستشهادان انما تمان اذا اريد بالعرض الاولى العرض الذاتى كما قيل وانت لا يذهب عليك انه ان اريد بالعرض الاولى المعنى الثانى فاستشهاد المعترض تام فانه استشهد بجعل العوارض اولية بحسب القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفى فيه الواسطة مطلقا فقد صارت اعراضا ذاتية لان ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم نعم لا يتم استشهاد المجيب لان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم فالمراد بالاستشهاد استشهاد المجيب فى الحاشية اشار اليه حيث قال المعنى الثانى اخص من المعنى الاول ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفى الاعم وان استلزم نفى الاخص لكنه ليس بمراد ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى فانظر انه صريح فى ان استشهاده بالنفى لا يتم فى المعنى الثانى وان تم فى المعنى الثالث لكنه غير مراد والمستشهد بالنفى ليس الا المجيب ثم انه انما يرد هذا لو كان مقصود المجيب الاستشهاد ولو كان مقصوده منع صحة الاستشهاد مستندا بان كلام الشيخ تصريح بنفى كون الاعراض اعراضا اولية وانما العرض الاولى القسمة ولا يلزم منه كون العوارض لامر اخص اعراضا ذاتية فلا يتم هذا الرد ثم فى ما ذكره فى الحاشية نظر فانه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما لزم كون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا اولية بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونها اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص بل السبب فى عدم صحة المعنى الثالث انه يلزم على تقدير ارادته نفى كون الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية والضاحك وغير الضاحك اولية بالمعنى الثالث فيلزم ان لا يكون عارضة لامر اخص بل لامر اعم وهو خلاف الواقع وينافيه قوله لان هذه العوارض يعرض للانسان وغيره الخ ثم نقول لا يجوز ارادة المعنى الثانى ايضا لانه لا يبقى ح حصر القسمة بين القسمة باعراض اولية للجنس بالمعنى الثانى وبين القسمة باعراض اولية للنوع صحيحا اذ يبقى القسمة باعراض الجنس لامر مساو خارجا عن القسمين فلابد من ارادة المعنى الاول فيتم استشهاد المعترض لا استشهاد المجيب ان استشهد لانه يلزم منه نفى كون عوارض الانواع اعراضا ذاتية انما العرض القسمة وعلى ما كان مقصود المجيب منع الاستشهاد فالامر ظاهر لكنه ينبغى ان تفهم المقام **قوله** اى اذا اعتبر ذلك الجنس الخ يعنى ان الامور العارضة لامر اخص انما هى عارضة بالعرض للجنس الماخوذ لا بشرط شئ واما اذا اخذ لا بشرط شئ بان يكون الحيثية قيدا للملحوظ دون الملحوظ

١٧٦

فالفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولية والعوارض بحسب القسمة الثانية بالاولية واللااولية انما هو اذا اعتبر الجنس لا بشرط شيء وقد وضع الشيخ ههنا قانونا قال القانون ان نمتحن ونأخذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل عدد ما وجسم ما فان امكن ان يكون ذلك صالحا لان يعرض له الامران في حالتين مفروضا اولياً وعند هذا الامتحان يكون جسم ما يصلح لان يتحرك ويسكن ولا نجد عددا ما يصلح لان يكون زوجا وفردا فان طبيعة الجسم كافية لان نتصورها وقد عرض لها امران قبل ان يلتفت الى لحوق فصل به وليس طبيعة العدد كافية فان نتصورها وقد عرض له واحد من الامرين ما لم ينضم اليها فصل قوله تصريح بان عد الشامل له اي عد الشامل على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية والفردية من الاعراض الذاتية مسامحة وفيه انه

وهو المرتبة التي اخترعها فهي عارضة للجنس بالذات فالفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولى وهي العوارض التي حكم الشيخ بانها اولية للجنس والعوارض بحسب القسمة الثانية التي حكم بانها ليست عوارض اولية للجنس منقسمة بحسب القسمة ليس الا اذا اخذت مهية الجنس لا بشرط شيء اما اذا اخذت لا بشرط شيء فلا فرق لان الاعراض التي بحسبها القسمتان كلها اولية لها هذا وقد عرفت ما فيه من عدم ثبوت لا بشرط شيء وبعد تسليم ثبوتها فكون العوارض لامر اخص اولية لها لا يصح ولو سلم فالفرق بين المهية لا بشرط شيء وبين هذه المرتبة في كون هذه العوارض عوارض بالعرض الاولى دون الثانية غير صحيح فتذكر قوله ونأخذ طبيعة الجنس مخصوصة بخصوصية ما الخصوصية خاصة فان كان الجنس بحسب الخصوصية المطلقة صالحا لعروض الامرين الذين بهما التقسيم فهما عرضان اوليان وحاصل الامتحان ان يلاحظ الجنس مقيدا بالخصوصية ما فينظر هل يصلح لعروض العارض فهو اولي والا فان احتاج في صلاحه معروضا الى وصف زائد فليس باولي للجنس وانما هو اولي للمأخوذ مع الوصف الزائد او بالعرض قوله سواء كان من قبيل الحركة والسكون الخ هذا عجيب فانه صرح فيما هو من قبيل الحركة والسكون انهما اوليان للجنس فكيف يكون كلامه تصريحا بان عد هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التسامح بل المراد من الشامل بالتقابل ما هو من قبيل الزوجية والفردية فافهم

١٧٧

لو سلم ان المراد بالاولي مطلق العرض الذاتي فلا نسلم ان ههنا مسامحة لما عرفت ان الزوجية والفردية مثلا عرضان ذاتيان للعدد باعتبار وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر قوله وايضا قد شرط الشيخ جواب آخر عن السؤال الاول لا عن الثاني ولو اسقط قوله اعني محمولات المسائل لا يتوجه هذا الجواب والحق ان محمولات المسائل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم لا من حيث العموم او الخصوص او الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا

قوله لو سلم الخ فيه اشارة الى انا لا نسلم ان العرض الاولي بمعنى العرض الذاتي بل بمعنى ما يعرض الشيء لذاته وح لم يكن تصريحا بان عدها من الاعراض الذاتية على سبيل التسامح لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم بل اللازم ح ان عدها من الاعراض الاولية على سبيل التسامح ولك ان تقول اورد الشيخ في بيان بعض العوارض التي بحسبها القسمة الثانية ليست اعراضا اولية للجنس انها لا تعرض له ما لم يصر بالفعل نوعا فهي عارضة للنوع اولا بالذات وللجنس لاجل عروضها للنوع بالعرض وهذا كما يدل على نفي كونها اولية بالمعنى الاخص يدل على نفي كونها اعراضا ذاتية وقد عرفت ان مقصود الش قدس سره ان عد هذه العوارض من الاعراض الذاتية مسامحة وقد لزم من كلامه فافهم قوله فلا نسلم ان ههنا مسامحة الخ يعني لا وجه للمسامحة فان هذه العوارض من جهة عوارض ذاتية للجنس وهي اذا اعتبرت لا لا بشرط شيء ومن جهة عوارض غريبة وهي اذا اعتبرت لا بشرط شيء فعدها من العوارض الذاتية بحسب الجهة الاولى حقيقة لا بحسب التسامح وقد عرفت ما فيه فلا نعيده قوله لو اسقط قوله اعني محمولات المسائل الخ واكتفى بمجرد ان العوارض لامر اخص شاملة لجميع الافراد مع المقابل فلا يتجه هذا الجواب لان تلك العوارض وان لم تكن محمولات في المسائل الا ان مقابلة لها لكن لها مقابلات البتة سواء وقعت محمولات في المسائل او لم تقع ومع تلك المقابلات شاملة لجميع الافراد وفيه انه تم لو كانت لها مقابلات متقابلة بالتضاد او العدم والملكة بحيث يكون شاملة مع الضد او العدم لجميع الافراد ومن يجوز ان لا يكون بعض المحمولات كذلك كقوة اللمس لا يتناول مع ضدها اذ لا ضد لها ولا مع عدمها فان غير الحيوان ليس من شانه قوة اللمس فان قلت المعتبر في العدم استعداد المحل ولو بحسب الجنس وغير الحيوان وان لم يكن صالحا لها من حيث الخصوص لكنه صالح لها من حيث جنسها الذي هو الجسم قلت ليس الجسم صالحا لها من حيث هو جسم ايضا فان الجسم اذا لوحظ بنفسه واعتبر خصوصيته مطلقا

علی ما سبق من التحقیق وتلک المحمولات بعضها یشتمل جمیع افراد موضوع العلم علی الانفراد
وبعضها یشتمل علی سبیل التقابل بان یکون هو مع مقابله شاملا سواء کان المقابل محمول
مسئلة اخری لتعلق الغرض العلمی به او لم یقع لعدم تعلق الغرض العلمی به قال الفارابی فی
التعلیقات العلم الطبعی لموضوع یشتمل علی جمیع الطبعیات ونسبته الی ما تحته نسبة العلوم الکلیة
الی العلوم الجزئیة وذلک الموضوع هو الجسم بما هو متحرک وساکن والمبحوث عنه فیه هو الاعراض
اللاحقة من حیث هو کذلک لا من حیث هو جسم فلکی او عنصری ثم النظر فی الاجسام الفلکیة والاسطقسیة
نظر اخص فان النظر فی موضوع هذا الجسم فی هو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم یقع فی ذلک النظر فیما هو اخص منه و
هو النظر فی الاجسام الاسطقسیة المخلوقة مع المزاج وما یعرض لها من حیث هو کذلک ثم یتبع النظر
فیما هو اخص منه وهو النظر فی الحیوان والنباتات وهناک یختم العلم الطبعی قوله بحسب المضادة

لا یوجد صلوح القوة اللامسة انما یوجد الصلوح اذا اعتبر تخصیصه الخاص الذی فی الحیوان فغیر الحیوان لیس
صالحا لا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه وقد حقق الصدر الشیرازی فی حواشی شرح حکمة الاشراق
انه لا بد فی تقابل العدم والملکة صلوح ما اتصف بالعدم بخصوصه بالوجودی سواء کان هذا الصلوح
من جهة الجنس او الخصوصیة یعنی اذا کان الصلوح باعتبار الجنس لا بد من صلوح الجنس حین وجوده فی
معروض العدم وعلی هذا لا یتوجه السؤال من الاصل فتم قوله علی ما سبق من التحقیق الخ قد سبق
منا ما یکفی لدفعه فتذکر قوله قال الفارابی الخ استشهاد علی ان الموضوع نفس المهیة لا بشرط شیء
او المهیة من حیث السریان فی الافراد کلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع
یشتمل علی جمیع الطبیعیات فان المرتبة المشتملة علی جمیع المراتب هی مرتبة لا بشرط شیء
او المراد الحقیقة الساریة فی جمیع الطبیعیات وانت لا یذهب علیک ان الفارابی بری
عن القول بمرتبة لا بشرط شیء بل مراده ان للطبیعی موضوعا مشتملا علی جمیع الطبیعیات وهو الجسم
لا بشرط شیء فانه یصدق علی کل طبیعی ثم بین طریق البحث بانه قد یبحث عن اعراض الموضوع وقد
یبحث عن عوارض الانواع فینظر فی الجسم الفلکی فیبحث عن عوارضه الذاتیة وینظر فی الجسم العنصری فیبحث عن عوارضه الذاتیة

اعتبر تقابل التضاد والعدم والملکة دون تقابل التضایف والسلب والایجاب لانه یمکن اجتماع
المتضایفین ولو من جهتین فالتضایف من حیث هو تضایف لا ینفع الشمول والسلب المقابل
للایجاب لیس عرضا اذ السلب البسیط لیس له عروض بل لا عروض اصلا وکون التقدم والتاخر ونحوهما
اعراضا ذاتیة للموجود المطلق الذی هو موضوع الالهی لا یقتضی اعتبار التضایف لان
کلا منهما مع عدمه شامل لافراد الموجود نحو العدم المقابل للایجاب یقال له العدم المطلق
والعدم المقابل للملکة یقال له العدم الخاص نظرا الی ان الاول عدم الشیء مطلقا والثانی عدم
الشیء فی موضوع قابل لذلک الشیء کما یقال للاول عدم فقط وللثانی عدم الثبوت نظرا الی ان الاول
سلب الثابت والثانی السلب الثابت فلفظ خصوصا وقع ههنا بمعنی الخاص ولفظ فقط قید للسلب
فقط او مع ملاحظة معنی لی فان المقابل المثل للشیء لا یکون الا مع ذلک السلب دون العکس

ثم ینظر فی العنصر الاخص من المتمزج ثم فی الممتزج الاخص وهو الحیوان والنبات وهذا بعینه ما حقق
الشارح من ان البحث عن الموضوع اریدبه ما هو اعم من البحث عن عوارضه الذاتیة وعن عوارض نوعه
الذاتیة وعن عوارض عوارضه فافهم قوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملکة مع ان کلام الشیخ لا یدل علیه
فانه انما یدل علی ان تقابل السلب والایجاب غیر معتبر قوله لانه یمکن اجتماع المتضایفین وانت لا یذهب
علیک انه کما یمکن اجتماع المتضایفین من جهتین کذلک یمکن اجتماع الضدین من جهتین کیف وقد حقق
فی طبیعیات الشفاء ان بین وصفی المبدء والمنتهی تقابل التضاد مع ان شیئا واحدا یکون مبدء ومنتهی
لشیئین وقد حقق فی محله ان فی البلقة محل السواد والبیاض واحد وهو الجسم المتصل لکن باعتبارین
قوله والسلب المقابل للایجاب الخ تقابل السلب والایجاب کما یکون بین الایجاب والسلب البسیط کذلک یکون بینه وبین
السلب الثابت لمحمول المحصلة والمعدولة یتقابلان تقابل الایجاب والسلب فهذا الوجه لا یتناول الا الایجاب والسلب
البسیط فقط لا الایجاب والسلب العدولی بل الحق فی الدلیل ان یقال تناول الشیء مع سلبه لا یختص بالکلیات
والمحمول المطلوب فی العلوم انما یکون کلیا فتامل قوله وکون التقدم والتاخر الخ اشارة الی جواب سؤال معروف
التقدم والتاخر من العوارض الذاتیة للموجود مع ان تناول کل منهما لافراد الموجود مع الآخر وبینهما تقابل التضایف

واما كلمة الى فللغاية الحكم الذى هو الخلو فان الخلو التام عن شئ هو الخلو عن ذلك الشئ و
عن مثله ويحتمل ان يتعلق بالوصول ونحوه على التضمين والمراد بالمثل المثل فى العارضية فالحاصل
ان العرض الذى يخلو الموضوع عنه وعن مقابله لما تمثل له فى العارضية عرض غريب ولعل
الوجه فى ذلك انه ح لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع ولا يكون من شانه
عروضه له فتدبر **قوله** القسمة الاولية الخ هذه الاعراض الذاتية اعراض ذاتية لانواع
المقسم فقط على ما ذهب اليه ولنفس المقسم ايضا على ما ذهبنا اليه والقسمة اليها على تقدير
التقابل بين الاقسام يفيد الحصر والشمول وعلى تقدير عدم التقابل لا يفيد فلذا غير الاسلوب
وترك اداة الحصر فى القسمة على ذلك التقدير **قوله** موضوع المنطق الخ ذهب المتقدمون
الى ان موضوعه المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول وعدل المتاخرون
عنه الى ذلك لان كثيرا ما يبحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية و
العرضية والمبحوث عنه فى العلم هو احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه
لا يبحث فى المنطق عن المعقول الثانى من حيث هو معقول ثان بل من حيث هو محمول معقول
ثان اخر مثلا يبحث عن الذاتية والعرضية من حيث انهما من احوال الكلية التى من المعقولات الثانية

وتقرير الدفع انه مسلم انهما عرضان ذاتيان لكن لا التنافى ولما بل لتناول كل مع مقابلة العدم والضد وان
لم يكونا مبحوثين لعدم تعلق الغرض العلمى بهما هذا ولا يظهر للتقدم ضد ولا للتاخر وشمول كل منهما مع عدم غير بين
فان صلوح كل موجود لعروض التقدم والتاخر غير ظاهر حتى يكون عدم كل منهما عدم ملكة **قوله** ذهب المتقدمون
اى جمهورهم والا فبعض المتقدمين ذهبوا الى ان موضوعه الالفاظ **قوله** عن نفس المعقولات الخ بان
تقع محمولات فى المسائل **قوله** وانت خبير يعنى ان المعقولات الثانية لها اعتباران اعتبار انها
عارضة للمعلومات الذهنية فهى بهذا الاعتبار موضوعة للمنطق ولا تقع محمولات واعتبار انها عارضة
لمعقولات ثانية اخرى وهى بهذا الاعتبار عوارض ذاتية للموضوع الذى هو المعقول الثانى فوقوعها
محمولات بهذا الاعتبار ولا استحالة فان القدر المسلم ان الموضوع بما هو موضوع لا يقع محمولا

ثم المعلوم التصورى والتصديقى مفهوميهما لا يصلح لان يبحث عنه من حيث
الايصال على الوجه الكلى وكذا ما صدقا عليه من المعقولات الاولى كما يظهر
لفهمنا بالبيان مثل الصادق فلا بد لفهمنا من رجوعهما الى المعقولات الثانية و
مما ينبغى ان يعلم ان المعقول الثانى وهو ما يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه
على قسمين الاول ان لا يكون الوجود الذهنى شرطا للمعروض كالوجود والشيئية و
نحوهما والثانى ان يكون شرطا له كالكلية والجزئية ونظائرهما وموضوع المنطق هو القسم الثانى

قوله ثم المعلوم التصورى الخ هذا رد على المتاخرين حاصله ان المعلوم التصورى والتصديقى الذين جعلتموهما موضوعين ان
اردتم ان مفهوميهما موضوع فباطل اذ مفهوم المعلوم غير موصل وان اردتم مصداقيهما فاما مطلقا فهو ايضا باطل لانه
لا يبحث عن المعلومات مطلقا واللازم ان يبحث عنهما من حيث انهما معقولات اولى واما من حيث انهما معروضة
للمعقولات الثانية فح البحث بالذات عن المعقولات الثانية فهى الموضوع هذا وقد يقال من قبل المتاخرين ان موضوع
المنطق ما هو موصل بالذات ايصالا قريبا او بعيدا ولا شك ان الموصل انما هو المعلوم والمعقول الثانى واسطة
فى الثبوت لانه موصل كيف وان الموصل بالذات الحيوان الناطق نفسه واما كونه حدا فهو واسطة فى ثبوت الايصال
له هذا ولا يبعد ان يقال ان نفس الحيوان الناطق ليس موصلا انما الموصل الحيوان الناطق بما انه حد ومعروض للحدية
فالايصال بالذات للحيوان الناطق بما انه معروض للمعقول الثانى ومن يقول بموضوعية المعقول الثانى لا يقول بان
نفسه موضوع بل مصداقه بما انه معروض للحدية فالايصال بالذات له وللمعلوم نفسه بالعرض فان اراد المتاخرون ان
الموضوع المعلوم التصورى والتصديقى انفسهما فهما بنفسهما موصلان فى كون المعلوم حدا وقياسا سفر محض فهو لا يصح لما
عرفت ان الموصل المعلومان بما انهما حد وقياس وان ارادوا ان الموضوع المعلوم التصورى والتصديقى بما هما معروضان
للمعقولات الثانية فنعم الاتفاق فتامل **قوله** ومما ينبغى ان يعلم الخ قد فسر فى المشهور المعقول الثانى بما يكون الذهن
ظرفا لعروضه وان لا يكون بحذائه امر فى الخارج وما اورد عليه بان الوجود والامكان والاحتياج والوحدة معقولات ثانية عندهم مع انه
لا عروض لهذه العوارض فى ظرف الذهن فقط فصل المحشى فى حاشيته على شرح المواقف انه لابد فى المعقول الثانى من امرين احدهما ان
يكون عروضه فى الذهن والثانى ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويلزم ان لا يكون فرد منه موجودا فى الخارج قال ومستفاد

قوله بل يبحث عن الايصال اه اى يبحث عن الموصل البعيد فى التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى والكبرى وعن الموصل الابعد فى التصديقات فقط كالمقدم والتالى من حيث الايصال بان تتعلق الحيثية فى البحث تقييدا او تعليلا كما سبق

من قولهم ولا يكون بحذائه امر فى الخارج ولوازم الماهية خرجت بالقيد الاخير فان افراده موجودة فى الخارج ثم اورد ان الوجود من المعقولات الثانية مع ان افراده موجودة فى الخارج واجاب عنه بان افراده الحقيقية هى حصصه ولا الا الموجود ثم اورد ان الوجود خارجى والوجود الخارجى من المعقولات الثانية مع ان الماهية تتصف بها فى الخارج واجاب عنه بان فى الخارج ليست الا الماهية والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفه به فيصير الماهية موصوفة للوجود فى هذا النحو من الملاحظة نعم قد يطلق على كون الشئ بحيث يصح عنه انتزاع الصفة لكنه فى الحقيقة ليس اتصافا واورد ايضا بان الكلية والجزئية من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فصار الوجود الذهنى شرطا للعروض واجاب اولا بان حيثية كون الشئ صورة غير حيثية الوجود الذهنى لكانت مستلزمة لها لان الحيثية الاولى حيثية وجود بالذهن والحيثية الاخرى حيثية وجودها فى نفسها ثانيا بان المعقول الثانى لم يعتبر فيه اشتراط الوجود الذهنى لانه يشترط عدمه فى المعقول الثانى جاز ان يشترط فى بعض افراده الوجود الذهنى وان لم يشترط فى مطلقه وهذا هو الذى قال ههنا ان المعقول الثانى للمنطقى قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود الذهنى كالوجود والشيئية وقسم يشترط فيه الوجود الذهنى كالكلية وامثالها والموضوع للمنطقى هو القسم الثانى ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف الاتصاف بالوجود للملاحظة دون النفس وفى الخارج وان المعقولات الثانية المبادى والمشتقات معا وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات هذا ما قال المحشى وانت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال اما اولا فلانه كما صرح به اراد بالعروض فى الاتصاف ضم العقل الوصف الى الموصوف واعتباره متصفا لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل مفهوم انتزاعى فانه ليس فى الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف الانتزاعى كمفهوم الفوقية من السماء وبهذا المعنى يندرج فيه لوازم الماهية ايضا وههنا تفصيل قد فصلنا فى حواشى المحشى على شرح المواقف فاطلب هناك واما ثانيا فلان ما قال فى جواب الايراد الاول ان افراد الموجود حقيقة حصصه الاعتبارية يدل على انه اراد بالافراد ما يكون الكلى فيها ذاتيا لها وبهذا بطل ما حكم اولا ان لوازم الماهية خرجت بهذا القيد فان افرادها التى هذه اللوازم ذاتية لها هى افراد اعتبارية لا اعيان خارجية فليس فرد منها موجودا فى الخارج اصلا واما ثالثا فلان ما اجاب عن الايراد الثالث اولا يقتضى ان الكلية نحو ما عارضة للصورة بما هى صورة قائمة بالنفس وهى بهذا الاعتبار شخص حقيقى غير قابل للاشتراك اصلا

وقد صرح المحشى فى مواضع غير عديدة من تصانيفه ان الصورة المعروضة للعوارض تشخص فلا يصح اتصافها بالكلية الا ان يبنى هذا الجواب على ما نقل عن القدماء ان الكلية والجزئية صفة العلم وان التعين الذهنى غير مانع عن فرض الاشتراك بحسب الخارج فتامل فيه وايضا ان الصورة بما هى صورة موجودة فى الخارج عند المحشى فالكلية وامثالها عارضة للموجود الخارجى بما هو موجود خارجى فكيف يكون معقولات ثانية الا ان يقال الجواب الاول مماشاة مع المعترض وتنزل على رايه والتحقيق عنده ما ذكر فى الجواب الثانى وذكر ههنا واما رابعا فلان حكمه بان القضايا المعقودة من المعقولات الثانية مطلقا ذهنيات مع حكمه بان الوجود معقول ثان يقتضى ان يكون قولنا الله كائن والماهية موجودة قضايا ذهنيات وهو باطل لان القضايا الذهنية ما يكون مصاديقها نفس الامر الذهنى ولا شك ان مصاديق امثال هذه القضايا متحققة فى الخارج فافهم والذى ينبغى ان يعول عليه ما فى الافق المبين ان المعقول الثانى يطلق على معنيين احدهما ما مصداقه نفس الوجود الذهنى بما هو ذهنى ويكون حاكيا عما هو ذهنية وهذا هو محمل التفسير المشهور والمراد فيه من الاتصاف كون الموصوف بحيث يصح معه انتزاع الصفة والمعقود من المعقول الثانى بهذا المعنى قضية ذهنية لا غير فان مصداق هذا المعنى خصوص الوجود الذهنى لا غير فالقضية حاكية عن خصوص نحو الوجود الذهنى للمتصف مع الصفة وثانيهما ما يكون مصداقه نفس الشئ من دون ان تقوم بها امر فى الخارج وان تنتزع بمقايسة امر خارجى او بانتفاء صفة خارجية ولا باقتضاء من ماهية الموصوف احترز بالقيد الاول عما يكون مصداقه الشئ بقيام حالة خارجية كالاسود والابيض وبالقيد الثانى عن الاضافيات نحو الفوقية والتحتية والابوة والبنوة وامثالها وبالقيد الثالث عن العدميات كالاعمى فانه ينتزع بانتفاء صفة البصر وبالقيد الاخير عن لوازم الماهية وهذا بناء على رايه من ان الملزوم علة اللوازم فيبقى داخلا فى هذا المعنى المعقول الثانى بالمعنى الاول ما يكون مصداقه نفس الموصوف من دون اقتضاء كالوجود والشيئية والامكان والوجوب والوحدة ومفهوم الماهية ومفهوم التشخص وامثالها والمعقول الثانى بهذا المعنى لا يجب ان ينعقد به قضية ذهنية بل قد ينعقد حقيقية ايضا وموضوع المنطق المعقول الثانى بالمعنى الاول واذا اطلق فى المنطق لفظ المعقول الثانى تبادر المعنى الاول واذا اطلق فيما بعد الطبيعة يراد منه المعنى الثانى ثم بقى كلام هو ان الكلية وامثالها مما يبحث فى المنطق عنها فيجب ان يكون معقولا ثانيا بالمعنى الاول لكن لا يصح فانها صلوح الشركة بين الكثيرين وليس التشخص الخارجى والذهنى صالحا للشركة انما الصالح الماهية من حيث هى هى كما يوجد فى الذهن يوجد فى الخارج ايضا فالكلية مما

ولو جعل الفصل البعيد ونحوه موصلا البعد فى التصورات ليس ببعيد **قوله** حتى يكون قولهم
اه المقصود ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب فلا يتمشى نه لا حاجة الى ذلك

يعرض ذهنا وخارجا فهي من لوازم المهية نعم هي معقول ثان بالمعنى الثاني وجوابه ان المراد بالشركة كونه ظلا الكثير
كما صرح به السيد المحقق قدس سره والشيء من حيث الوجود الخارجي ليس ظلا اصلا وانما الظل الوجود الذهني
وليس بهذا المعنى يصدق على المهية من حيث هي فانها ليس ظلا اصلا بل المهية بما هي موجودة في الذهن اي
بحيث لا يترتب عليه الآثار فافهم واجاب عنه النصير الطوسي بانه ليس هناك انسانية واحدة مثلا يوجد في
الاشخاص فانه حينئذ يتبعض في الافراد بل الانسانية ليست واحدة ولا كثيرة ويكون واحدة بوجودها في المادة الواحدة
وكثيرة بوجودها في المواد الكثيرة بل الانسانية انما يصير واحدة في الذهن وهي من حيث انها قائمة بنفس جزئية
جزئي ومن حيث انها متعلقة بامور كثيرة كلية ومعنى تعلقها بالكثير ان الكثير بحيث لو اي احد من الاشخاص لو حصل في
الذهن تحصل هذه الانسانية بعينها ولو وجد هذه الانسانية في اي مادة من المواد لكان عين تلك المواد ذات
لا يذهب عليك انه ان اراد ان ليس الانسانية واحدة بالوحدة الشخصية مشتركة فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون
الانسانية من حيث هي متصفة بالكلية فان الكلية لا يشترط فيها ان يكون موصوفها واحدا بالتشخص وان اراد ان
ليس الانسانية واحدة بالوحدة المبهمة فهو ممنوع كيف والانسانية من حيث هي حقيقة هي بها هي وبها امتازت عن اغيارها
وهي بالوحدة وما قال من حينئذ يتبعض في الافراد ممنوع بل هذه الوحدة هي التي بعينها في زيد وهي بعينها في بكر وهي بعينها في الكثير وهي بعينها
في الواحد وهذا الواحد المبهم يتصف بالاشتراك فانه الموجود في الكثير وقد يجاب ايضا بان ليس في الخارج الا شيء واحد وليس يعرض عن التشخص فلا
يتصف بالكلية والاشتراك انما يوجد في الملاحظة معراة عن التشخص فيتصف فيها بالاشتراك والكلية وانت لا يذهب عليك ان عدم التعري عن التشخص
في الخارج بمعنى لزومه اياه مسلم لكن لا يلزم منه انتفاء مرتبة من حيث هي مع وجودها في كثيرين وان اراد عينية التشخص فهو باطل عند من يرى وجود الطبائع
فافهم وقد وقع نوع من الاطناب لما كان تحير فيه اولو الالباب وزلت فيه اقدام الاذكياء وضلت فيه افهام من هم يسمون حكماء
ولم ياتوا فيه الا ما تشوش به اذهان الماهرين لا الملقبا بعقول الراسخين **قوله** ولو جعل الفصل البعيد الخ هذا انما يصح لو شرط في
الحد التام تصور الاجزاء بالغة ما بلغت في الرسم التام تصور اجزاء الجنس ولا يصح هذا عند المحشي واما اذا رسم بالفصل البعيد والجنس
او حد بالعرض العام او حد بالفصل البعيد والقريب او حد بالجنس الابعد عند من يجوز التعريف بالاعم فهو موصل بعيد للابعد فافهم

فان موضوع المسئلة قد يكون جزء موضوع العلم كما مر مع ان ما صدق عليه الجنس جزء
لما صدق عليه الحد كالحيوان في الحيوان الناطق لا مفهومه مع ان مفهومه موضوع المنطق
انما هو المفهوم من حيث الانطباق على الافراد **قوله** من يجعل موضوع الطب بدن
الانسان اشار الى ان بعضهم جعل موضوعه بدن الانسان والاغذية والادوية جميعا

قوله قد يكون جزء موضوع كما مر لا يصح هذه الحوالة بحسب الظاهر فان الذي مر كون جزء نوع الموضوع موضوع
المسئلة لا جزئه الا ان يقال المراد هناك اعم وتخصيص النوع تمثيل ثم ان كون جزء موضوع العلم موضوع
المسئلة مما لم يشتهر **قوله** مع ان ما صدق عليه الجنس الخ فيه انه كما ان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد
كذلك مفهوم الجنس لمفهوم الحد فلو جوز كون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم فصح ايقاع الجنس موضوع
المسئلة ايضا باعتبار المفهوم والمصداق فافهم **قوله** اشار الى ان بعضهم الخ هذا القول اسلم من التكلفات
وعلى الله التكلان وله الحمد في الاولى والآخرة وصلى الله على من اتصف بالصفات الكاملة محمد
المصطفى واحمد المجتبى وآله واصحابه الباذلين جهدهم في تبيان الاحكام لتميز الحلال من الحرام وعلى من تبعهم باحسان فقط

تمت بالخير

قد كملت المجموعة العجيبة بالمعز الواحد

١٩٠

خاتمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الواحد المعز البصير

الحمد لله العلى الذى قال تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام على ان هذه الحواشى الكاشفة للغواشى تزينت بخاتم الاختتام بايماء المحجم الناقد والمنح الزاهد المولوى محمد عابد البهارى ابن الشيخ ديانت على حفظهما الله عن شرور الحاسدين وبارك فى حسناتهما الى يوم الدين بتحت ادارة العاجز الحقير محمد عبد الواحد فى المطبع المحمدى الكائنة فى عظيم آباد انتظاما ووطبعت للثلث كالنفوس

١٨٨

اهتمام قاضى مبارك بالعزيز الماجد

المجموعۃ العجیبۃ من ملا جلال و میر زاہد

و بحر العلوم و قاضی مبارک

چونکہ حاشیہ بحر العلوم ایک عرصہ سے درجۂ کم یابی سے گذر کر درجۂ نایابی کو پونہچ گیا تھا اور طلباے مدارس عربیہ کو اسکی سخت حاجت تھی لہذا احقر العباد نے اسکے طبع کرانیکا قصد کیا اور بہ کوشش و عرق ریزی تمام متعدد جگہون سے نسخ صحیحہ قلمیہ و مطبوعہ بہم پونہچائے اور مزید آسانی و کمی خرچ طلبا کے خیال سے یہ اہتمام کیا کہ اسکے متعلق تین کتابین جو ضرور خریدنا پڑتی تھین وہ بھی داخل کر کے چار کتابون ملا جلال و میر زاہد و بحر العلوم و قاضی مبارک کا مجموعہ بنا دیا جسکے لینے مین کم از کم ساڑھے تین روپے خرچ ہوتے تھے علاوہ برین ایک تقریر متعلق میر زاہد فخر زمن استاذی جناب مولنا احمد حسن صاحب عم فیضہ کی بڑھا دی۔ کاغذ کی عمدگی اور چھاپے کی صفائی و صحت کی خوبی کو دیکھکر اسکی قیمت ایک روپیہ کم معلوم ہوتی ہے۔ چونکہ اسکی صحت اور اس ترتیب و طرز جدید مین صرف زر کثیر اور محنت شاقہ ہوئی ہے اسلیے باضابطہ بموجب ایکٹ ۲۵ رجسٹری کر دی گئی۔ کوئی صاحب بغیر اجازت خاکسار کے قصد طبع نفرمائین جسقدر نسخے مطلوب ہون مطبع انتظامی کانپور خواجہ محمد عبد الواحد مالک مطبع انتظامی کانپور سے طلب فرمائین

العبد

احقر العباد محمد عابد عفی عنہ تاریخ ۱۵ر مارچ سنہ ۱۹۰ع